Vol. II. Luglio 1926 N. 4.

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ROY K. HACK: **La sintesi stoica. II. Pneuma.**
ALBERTO PINCHERLE: **Stefano e il "Tempio manufatto „.**
ERNESTO BUONAIUTI: **Marcione e il Nuovo Testamento latino.**
In tema di romanzi agiografici. Nota di MARIO NICCOLI.
Bollettino di filosofia religiosa a cura di ERNESTO BUONAIUTI.
Recensioni.
Spigolature e notizie.
Rassegna di riviste.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1926 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA SINTESI STOICA

II. - Pneuma.

La dottrina stoica dello *pneuma* deriva principalmente da due fonti: in primo luogo, l'antica e quasi universale credenza popolare che l'anima e la vitalità dell'uomo è un soffio d'aria; in secondo, l'identificazione di questo soffio, che vivifica l'uomo, con la *physis* o sostanza vivente che produce l'universo.

Omero — cosa abbastanza naturale — non tratta della composizione dell'anima, ma non occorre dimostrare che egli era conscio della stretta relazione tra vita e respiro. In nessun luogo egli dice che l'anima è fatta di πνεῦμα, ma usa πνέω (Π 447; σ 131) nel senso di « vivere » e πνοιή per il soffio del vento o il respiro dell'uomo, precisamente come nel greco posteriore si trova usato πνεῦμα. Per di più, ψυχή è non solo usata spesso nel senso di « vita », in frasi come περὶ ψυχῆς θέον e περὶ ψυχῆς ἐμάχοντο (1), ma ψυχή stessa in origine significa « il soffio vitale », precisamente come ψύχω (Il. 20, 440) significa « respirare ».

Fin qui, dunque, abbiamo aria e respiro, anima e vita, strettamente collegati insieme nelle credenze popolari. Il secondo momento critico nella storia di *pneuma* si ebbe quando vari filosofi ionici identificarono lo *pneuma* o l'aria, con la *physis*, e dichiararono così che lo *pneuma* assolveva nel macrocosmo una funzione anche più importante che nel microcosmo. Questa identificazione implica parecchie novità nella storia del pensiero greco, e poichè la filosofia ionica è stata così persistentemente maltrattata da alcuni storici eminenti, queste apparenti novità devono essere enumerate e spiegate. La prima è

(1) X, 161; 245, 5. Per i riferimenti v. Rohde, *Psyche* (trad. ital. p. 62); Nägelsbach, *Homerische Theologie* 2, p. 381.

l'argomento dal microcosmo al macrocosmo, la seconda è la ricerca di una sostanza vivente dell'universo, e la terza è la loro convinzione che quella sostanza vivente fosse divina.

L'argomento dal microcosmo al macrocosmo è rappresentato tipicamente da detti come il pitagorico (R. P. 75): εἶναι δέ φασιν οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι, ed il verso di Senofane (R. P. 102) οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Il greco possessore di uno spirito «scientifico» non era dunque turbato dall'idea che il cosmo respirasse.

Senofane, che rappresenta la reazione contro l'antropomorfismo, negò che il cosmo respirasse, ma non fu minimamente contrario a conferirgli gli attributi umani della vista, del pensiero, e dell'udito. Questo antropomorfismo profondo, che soggiace alle proteste ioniche contro l'antropomorfismo superficiale del volgo, è una novità apparente, non reale, nel pensiero greco, perchè esso continua quella «Vermenschligung der Welt» che è così familiare agli studiosi della religione e della letteratura greca. La sola ragione d'insistere su quanto è ovvio, è che quello ch'è ovvio è stato così spesso trascurato da storici che desiderano rappresentare gli Ionici come meravigliosamente «laici» e scientifici. I frammenti di Talete, Anassimandro e Anassimene sono scarsi, ma dimostrano ad esuberanza che questi filosofi attribuirono al mondo caratteri umani.

Ora, poichè la ricerca di una sostanza vivente, o *physis*, dell'universo, e la credenza che questa sostanza fosse divina, sono in realtà conseguenze o manifestazioni di un modo di pensare antropomorfico, le testimonianze a prova di questi due punti si possono considerare insieme. Le due domande cui dobbiamo rispondere sono: la *physis*, era vivente? e: la *physis*, era divina?

Talete «fece partecipare della vita (o anima) anche cose che sono inanimate, e dimostrò il suo assunto con il magnete e l'ambra» (1). Egli diceva che «l'universo era vivente (ἔμψυχον)

(1) Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* 3, 1. A, 1.

e pieno di *daimones* » (1). Anassimandro « dice che la causa prima non è l'acqua, nè alcuno dei così detti elementi, ma che è una *physis* diversa da questi, infinita e indeterminata, da cui traggono origine tutti i cieli e gli universi in essi contenuti; e che di necessità tutte le cose che esistono cessano di esistere passando a ciò da cui traggono l'essere: perchè scontano reciprocamente il fio del loro malvagio operare secondo il loro ordine nel tempo » (2). Questa *physis* era « eterna e senza tempo, e conteneva tutti gli universi » (3). La causa prima contiene e dirige ad un tempo tutte le cose..... ed è il divino: perchè è « senza principio e senza fine », come dicono Anassimandro e i più di coloro che studiano la *physis* (4). Anassimandro « dichiarò che i cieli infiniti sono dei » (5).

« Tuoni, lampi, fulmini, temporali e tifoni sono tutti causati dallo pneuma » (6). « La *physis* dell'anima (o della vita) è acrea » (7).

Anassimene disse che « l'aria infinita e indeterminata era la causa prima, e che da essa trassero origine tutte le cose, presenti, passate, future, e gli dei e le cose divine; e tutto il resto proviene dalla prole dell'aria » (8). « Ciò che si coagula e si condensa è freddo; ciò che è sottile e diffuso è caldo » (9). « Il respiro è reso freddo quando è compresso e reso spesso dalle labbra; ma quando la bocca è aperta il respiro che ne esce diventa caldo a causa della sua rarefazione » (10). « Precisamente come la nostra anima, essendo aria, ha su di noi autorità sovrana, così lo pneuma e l'aria *contiene* (*sic*) l'intero universo » (11).

---

(1) *o. c.* 1. A. 1.
(2) *o. c.* 1, 2, 9.
(3) *o. c.* 1, 2, 11.
(4) *o. c.* 1, 2, 15.
(5) *o. c.* 1, 2, 17.
(6) *o. c.* 1, 2, 23.
(7) *o. c.* 1, 2, 29.
(8) *o. c.* 1. 3. A. 7.
(9) *o. c.* 1. 3. B. 1.
(10) *o. c.* 1. 3. B. 1.
(11) *o. c.* 1. 3. B. 2.

La rassegna di questi frammenti non dimostra soltanto che della *physis*, sostanza dell'universo, si credeva che fosse vivente, ma che di essa si credeva pure che fosse divina. Un universo che ha in sè un'anima è vivo; un universo pieno di dei o di *daimones* è divino. E ciò che è causa prima dell'universo, e la materia da cui l'universo trae origine, è per eccellenza vivente, e per eccellenza divino. Qual'era, per il pensiero ionico, la maggior caratteristica del divino, il segno al quale si poteva riconoscere un dio? Un dio è tale, precisamente perchè è senza-morte, ἀθάνατος, e perchè è ἀνήρως, e non invecchia; gli dei sono αἰὲν ἐόντες, ἀειγενέται, οὗτοι μόρσιμοι. Non è, questa, un'oziosa accumulazione di epiteti: essa sottolinea quell'attributo della divinità che separa nella maniera più netta il divino dal meramente umano, i θνητοὶ βροτοί. Non era dunque cosa accidentale, ma del tutto naturale e inevitabile che i filosofi ionici riguardassero l'eterna ed imperitura sostanza dell'universo come divina. *Physis* fu l'erede di tutti gli dei, e la sua divinità non è diminuita dal fatto che il patrimonio ereditato è l'universo. Per una discussione ulteriore devo rimandare al saggio su Θεός: ma al nostro scopo basta aver indicato che, nel suo modo di pensare, la scuola ionica era abitualmente antropomorfica, e che la *physis* che cercavano era da essi ritenuta vivente e divina.

Il rapporto tra la dottrina ionica di una *physis* vivente e divina, e la storia della dottrina dello *pneuma*, è già chiaro. Le differenze tra Talete, Anassimandro e Anassimene sono differenze entro la medesima scuola: i membri di essa cercavano tutti la stessa cosa. Talete annunciò che la *physis* era l'acqua; Anassimandro obiettò che l'acqua era una sostanza troppo *definita* e dichiarò che la *physis* era τὸ ἄπειρον; per la qual cosa il suo compagno (ἑταῖρος) [1] Anassimene si dispose a dimostrare che la *physis* era l'aria e che questa, essendo ἄπειρος, avrebbe sostenuto vittoriosamente le obbiezioni sollevate contro l'acqua. Anassimene identificò espressamente πνεῦμα

(1) *o. c.* 1. 3. A. 5.

ed ἀήρ: ed il risultato è che lo *pneuma* è chiaramente costituito come *physis* intorno alla metà del sesto secolo av. Cr. E siccome sappiamo che cosa significava *physis* per un seguace di Anassimene, possiamo stabilire il significato di *pneuma* in questo periodo della sua tradizione:

1) Lo Pneuma era divino, ed era Dio, nel senso filosofico di θεός. Il significato filosofico di θεός non è « areligioso » come afferma Burnet: un termine non cessa di essere religioso, solo perchè è usato da un filosofo.

2) Lo Pneuma era anima ed era vivente, e non solo vivente, ma fonte di ogni vita: esso « generò » tutte le cose.

3) Lo Pneuma era il materiale da cui fuoco, acqua, terra e tutte le sostanze intermedie trassero origine.

4) Lo Pneuma non è solamente il materiale di cui tutto il resto è fatto, ma è esso stesso tutte le cose, poichè lo pneuma si espande, e diviene fuoco, e si condensa, e diviene venti, nuvole, acqua, terra e pietra: πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι (1).

5) Lo Pneuma è eternamente mutevole ed eternamente in movimento: κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀίδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι (2).

6) Lo Pneuma, e pertanto il cosmo, muta percorrendo un ciclo regolare: e quindi il cosmo esiste sempre, ma non è mai il medesimo (3).

7) Lo Pneuma si raffredda per contrazione e si riscalda per rarefazione.

8) Lo Pneuma è inesauribile e indeterminato (ἄπειρος) ma non indefinibile (ἀόριστος). Il significato esatto di ἄπειρος nell'uso di Anassimandro è stato per lungo tempo oggetto di controversie: tra i moderni Strümpell, Seydell, Teichmüller e Tannery hanno insistito che volesse dire indeterminato qualitativamente, mentre Zeller e Burnet, seguiti dalla maggioranza,

---

(1) *o. c.* 1. 3. A. 7.

(2) *o. c.* 1. 3. A. 5.

(3) *o. c.* 1. 3. A. 11. ἀεὶ μὲν... εἶναι κόσμον, οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε, ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους.

hanno sostenuto che ἄπειρος deve significare infinito spazialmente. Eppure è impossibile dire che senso diede a questo termine Anassimene, se prima non stabiliamo l'uso di Anassimandro. In primo luogo, non vi può essere dubbio che è un grave anacronismo attribuire ad Anassimandro una dottrina che implica l'infinitezza dello spazio, per la semplice ragione che i Greci non ebbero teoria dello spazio per secoli dopo il suo tempo. Tutto quello che abbiamo il diritto di dire è che la vastità di τὸ ἄπειρον è immensa o sconfinata e che la quantità di τὸ ἄπειρον è inesauribile, « affinchè il processo del divenire non venga meno » (1). Queste sono quasi certamente le parole di Anassimandro; ad ogni modo possiamo consentire a Burnet che « a noi basta che Teofrasto, il quale aveva veduto il suo libro, attribuisse questo pensiero a lui » (2). Fin qui, dunque, abbiamo τὸ ἄπειρον come un'infinita riserva di *physis*, senza di che il suo sistema del mondo sarebbe naturalmente impossibile.

In secondo luogo, τὸ ἄπειρον deve anche significare qualche cosa di diverso qualitativamente dall'ὕδωρ di Talete. Zeller ammette questo: « dass daher Anaximanders Urstoff kein qualitativ bestimmter Stoff war, ist gewiss, und nur darüber könnte man zweifelhaft sein, ob er demselben ausdrücklich jede Bestimmtheit absprach, oder ob er ihm nur keine Bestimmheit ausdrücklich beilegte » (3). È difficile capire come Zeller potesse sostenere che τὸ ἄπειρον nel senso di « indeterminato qualitativamente » fu usato dapprima dai Pitagorici, e che Anassimandro « unter dem Unbegrenzten ein räumlich Unbegrenztes, ein ἄπειρον τῷ μεγέθει, verstand » (4). La posizione di Zeller è per lo meno un esempio eccellente di quello spirito di contraddizione che invade i filosofi, ed è spesso così attivo da far sì che le vittime si contraddicano da sè. La credenza che τὸ ἄπειρον fosse una riserva inesauribile di *physis* non è mini-

(1) *o. c.* 1. 2. 14. λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.

(2) *Early Greek Philosophy* 3, p. 57.

(3) *Philosophie der Griechen*, 1. 1⁷. p. 291.

(4) *o. c.* 1, 1⁷. p. 274.

mamente in contraddizione con la credenza che τὸ ἄπειρον fosse indeterminato qualitativamente; e che Anassimandro usasse il termine tanto nel secondo significato (1) quanto nel primo, è reso certo dal fatto stesso che egli negò l'identificazione con la *physis* affermata dal suo predecessore.

Se egli non fosse stato insoddisfatto della determinatezza qualitativa dell'acqua, non aveva che da proclamare ἄπειρον ὕδωρ come appropriata definizione della *physis*.

Anassimene pertanto si trovò di fronte ad una dottrina, per cui τὸ ἄπειρον era la *physis* inesauribile e qualitativamente indeterminata. Egli si avviò a modificare questa dottrina con lo stesso familiare metodo di disputa, impiegato da Anassimandro. Egli concedette che l'acqua non era la *physis*; concedette altresì che la *physis* dev'essere ἄπειρος, cioè a dire inesauribile e qualitativamente indeterminata. Quindi proclamò che l'aria e lo pneuma soddisfacevano a queste condizioni: l'aria (e perciò anche lo pneuma) era inesauribile ed era indeterminata qualitativamente. È chiaro che un filosofo ionico poteva credere che l'aria fosse inesauribile: non è forse altrettanto ovvio che egli potesse intendere, per ἄπειρος ἀήρ, qualcosa che era anche indeterminato qualitativamente. Ed è vero che ogni traduzione di τὸ ἄπειρον è *insufficiente*. Ma Anassimene cercava ciò che potesse *in apparenza* mutarsi in qualunque altra cosa nell'universo, ciò che fosse capace di ogni determinazione qualitativa, pur conservando la propria identità. In questo senso, l'aria era per lui indeterminata qualitativamente; ed aveva sull'ἄπειρον di Anassimandro il vantaggio che le sue mutazioni apparenti si potevano spiegare mediante il solo processo della condensazione e della rarefazione, e l'altro vantaggio che i risultati di questo processo si potevano dimostrare con l'esperimento descritto sopra, del respirare tenendo le labbra rilassate o compresse.

---

(1) Teofrasto, che aveva letto Anassimandro, dice (Diels, *o. c.* 1, 2, 9). "λέγει δ'αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων' ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον„. L'α privativo non poteva essere usato più chiaramente nel senso di *in*determinato.

A sostegno di questa interpretazione, abbiamo l'esplicita testimonianza di due passi importantissimi. Il primo (Simplicio, *Phys.* 24,26), derivato da Teofrasto, dice: Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τήν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν. Ciò significa che Anassimene credeva in una *physis* una ed ἄπειρος, *precisamente come* Anassimandro (ὥσπερ ἐκεῖνος), ma che egli definì questa *physis* come aria, mentre Anassimandro l'aveva lasciata senza definizione. Il secondo passo (Eusebio, *Pr. Ev.* 1. 8) dagli pseudo-plutarchiani Στρωματεῖς, dice: Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον· γεννᾶσθαί τε πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν. Questa è la definizione, gettata in forma strettamente aristotelica, dell'aria, di Anassimene: essa è per genere ἄπειρος, illimitata, ma entro il genere è separata (ὡρισμένος) dagli altri membri dello stesso genere per il possesso di qualità speciali: e tutte le cose sono generate da essa mediante la sua condensazione e rarefazione. L'insistenza sulla πύκνωσις e l'ἀραίωσις dimostra che esse sono le ποιότητες cui si allude: e l'affermazione che l'aria è τῷ γένει ἄπειρος corrisponde alla sua mancanza di limitazione così in quantità come in qualità (1).

Non è forse cosa sorprendente, ma è un vero peccato che l'importanza di questo testo sia rimasta per tanto tempo oscura, in seguito all'arbitraria sostituzione fatta da Zeller, di μεγέθει per μὲν γένει, che è la lezione di tutti i manoscritti, ed alla tranquilla accettazione della proposta di Zeller, fatta da Diels nei suoi *Doxographi graeci* e nei *Fragmente der Vorsokratiker* (2).

---

(1) È illimitata in qualità, eccezione fatta per la sua capacità di condensarsi e di rarefarsi.

(2) Lo Zeller trae argomento dal fatto *a)* che Teofrasto dice espressamente ἄπειρος τῷ μεγέθει e nega l'indeterminatezza qualitativa dell'aria; *b)* che τῷ γένει ἄπειρος non capita altrove; *c)* che, se occorresse, non sarebbe un buon greco. Ma rispondiamo: *a)* Teofrasto dice ἄπειρος senza τῷ μεγέθει

Sembra perciò che la dottrina dello *pneuma*, al tempo di Anassimene fosse così compiutamente elaborata, da non potersi quasi distinguere dalla forma che assunse nello Stoa. Per ciò che riguarda le linee generali della dottrina, questo è abbastanza vero; ma i due secoli e mezzo che trascorsero prima di Zenone contribuirono non solo molti particolari, ma uno nuovo indirizzo, e circondarono la dottrina dello pneuma con nuove idee di Dio, della materia e dell'universo.

Pitagora, che ha forse venerato la tetrade, ma non certamente la chiarezza, pare abbia detto che vi era uno pneuma sconfinato (identificato con l'aria, l'oscurità e il vuoto), fuori dell'universo. Come dice Ross. « uno dei molti modi in cui i Pitagorici applicarono la nozione del limite e dell'illimitato, fu il concepire il mondo come formato dal graduale stringere e limitare (*N.* 1091*a* 17) l'aria sconfinata (*Phys.* 204*a* 31) fuori dell'universo (203*a* 7) da parte del limite. I Pitagorici dissero che v'era un vuoto, ed esso entrava nell'universo stesso dal respiro infinito, l'universo aspirando anche il vuoto (213*b* 22) » [1].

Burnet [2] ha detto che questa dottrina « in sostanza, è la dottrina di Anassimene » e asserisce che la confusione dello *pneuma* col vuoto « l'abbiamo incontrata già in Anassimene ». Al contrario, non vi è in Anassimene traccia di questa confusione; e l'associazione del limite e dell'illimitato, nella vita dell'universo, è una precisa novità, che differenzia la dottrina pitagorica dalla cosmologia di Anassimene. Nondimeno, v'è una reale e importante somiglianza tra queste due dottrine, e consiste nel fatto che l'universo è considerato come avente vita e respiro: e la vera questione è per noi se gli antichi pitagorici unirono, alla loro dottrina di un universo respirante, quella

---

(Simplicio, *in phys.* f. 6); *b) c)* la rarità di una frase non prova affatto nè che è impossibile, nè che è del cattivo greco. Lo Zeller la dice tale sol perchè non si attaglia alla sua interpretazione dei fatti, e la elimina, affine di cancellare questi.

(1) Ross, *Metaphysics*, I. 151.

(2) *o. c.* 108, 109.

di un'anima del mondo, o *pneuma* divino, di cui le nostre anime sono frammenti.

A prima vista, le testimonianze appaiono conclusive. Filolao: « l'universo è uno e continuo, ed è penetrato da cima a fondo dal respiro della *physis* (φύσει διαπνεόμενος);... e la parte immutabile dell'universo si estende dall'anima che contiene il tutto fino alla luna... e questa parte è interamente abitazione di spirito e anima » (1). Alessandro Poliistore (2): « L'universo è vivente e dotato di spirito... L'aria più alta è sempre in moto ed è pura e salubre, e tutto ciò che è in essa è immortale e quindi divino... Un raggio del sole penetra completamente tanto l'etere freddo quanto l'aria spessa [aria e acqua]... Questo raggio penetra anche nelle profondità; e perciò vivifica ogni cosa... Non tutte le cose, però, hanno anima: l'anima è un frammento di etere, di quello caldo e di quello freddo. ...Il seme è una goccia di cervello e contiene vapore (ἀτμός) caldo. ...E da questo vapore provengono anima e sensazione. ...E quando è scacciata di sulla terra, si aggira per l'aria ed è come il corpo. Ed Hermes ...conduce le anime pure all'Altissimo.... E tutta l'aria è piena di anime e si crede che siano dèmoni ed eroi ». Cicerone (3): « Pitagora, il quale credette che vi fosse un'anima distesa attraverso e penetrante tutta la natura, da cui le nostre anime furono divelte »; « mi si soleva dire che Pitagora ed i Pitagorici non dubitarono mai che noi abbiamo anime, le quali sono soltanto particelle prese dalla intera mente divina ». Sesto Empirico (4): « I seguaci di Pitagora e di Empedocle, e gli altri della scuola italica, dicono che noi siamo in relazione non solo tra noi e con gli dei, ma anche con i bruti; perchè vi è un unico *pneuma* che a modo di anima penetra tutto l'universo e ci unisce ad essi ». Simplicio (5): « I Pitagorici più genuini chiamano fuoco nel centro il potere creativo, che genera la

(1) Diels, *o. c.* 32, B. 21.
(2) D. L. 8. 25-32.
(3) *De Nat. Deor.* I, xi, 27; *Cato* 21. 78.
(4) 9. 127.
(5) *O. c.* 1. 46. B. 37.

vita per tutta la terra dal suo centro, e che riscalda nuovamente la parte della terra che si è raffreddata: onde alcuni lo chiamano la cittadella di Giove ». Aristotele (1): « Alcuni di loro dissero che il pulviscolo dell'aria era anima, altri che ciò che lo muove era anima ».

Ecco dunque una mèsse abbondante di testimonianze, che ascrivono ai primitivi Pitagorici la dottrina dell'anima dell'universo, o affermano che quest'anima è ad un tempo fuoco e aria, o etere caldo e freddo, o *pneuma*; che è la divina e immortale fonte di ogni vita e che è specialmente pura (ἀμετάβολος) nelle regioni esteriori, e meno pura nelle interiori, dell'universo. Questa è essenzialmente la dottrina di Anassimene intorno allo *pneuma* e la sola modificazione discernibile è dovuta alla nuova forma che essa riceve in seno ad un dualismo religioso mistico e ascetico.

Questo insistere sull'anima e la sua immortalità, e sul dovere dell'uomo di purificare la propria anima e quindi « seguire Dio » (ἕπου θεῷ), diede una maggiore profondità a tutto il significato di *pneuma*, e aprì la via alla sua successiva identificazione col Dio degli Stoici. Lo pneuma era già divino: ora è più divino; era già la sostanza immortale dell'anima: ora l'anima è stata fatta centro di una vita religiosa. Che c'è in queste testimonianze, ed in questi fatti, che spinge i commentatori, con notevole unanimità, a respingere le sole testimonianze utilizzabili, e a denunciarle genericamente come un « grossolano inganno » e « una massa di elementi tardivi » e specificamente come « indubbiamente un'espansione ed alterazione posteriore della primitiva dottrina pitagorica, la cui fonte va cercata in dichiarazioni platoniche e stoiche »? (2)

La questione ha un'importanza vitale per la storia dello pneuma stoico. La dottrina dell'anima dell'universo è una novità platonico-stoica del quarto secolo, o è già diffusa nel pensiero del sesto secolo cadente, e del quinto? Noi conosciamo

---

(1) *O. c.* 1. 45. B. 40.
(2) Zeller, 1. 1 7. 525.

già la risposta. La testimonianza di Anassimene è esplicita ed è confermata da tutte le fonti antiche. L'equazione da lui posta tra *physis*, *pneuma* e anima aveva reso la dottrina di un'anima dell'universo familiare già verso la metà del sesto secolo. È pertanto evidente che l'attacco contro la credibilità delle testimonianze relative alla dottrina pitagorica antica è un completo insuccesso, in quanto è fondato sull'immaginazione che Platone e gli stoici siano stati i primi a discorrere dell'anima dell'universo. Ma tutta la posizione di Zeller e dei suoi seguaci è determinata da questa ed altrettali immaginazioni. Il frammento di Filolao, si dice, è « non autentico » (1):

1) perchè fu Aristotele che introdusse la dottrina che l'universo è eterno (falso; l'idea è implicita nella *physis* ionica ed esplicita negli eleatici);

2) perchè fu Platone che introdusse la dottrina dell'anima dell'universo (egualmente falso);

3) perchè il contrasto tra l'inalterabile ed eterno, e ciò che diviene e perisce non è pre-platonico (falso: o Parmenide è vissuto invano);

4) perchè l'anima è collocata alla circonferenza dell'universo e non si tiene conto del fuoco centrale (ma se un periodo scritto da un filosofo si deve mettere da parte come una falsificazione, perchè non contiene accenni a qualche altra dottrina specifica da lui sostenuta, possiamo procedere ad un immediato olocausto);

5) e perchè vi sono « reminiscenze » della terminologia platonica ed aristotelica (ma Platone ed Aristotele conoscevano entrambi la terminologia di Filolao).

Zeller procede a sostenere (2) che la dottrina di un'anima dell'universo « non si deve attribuire ai pitagorici », perchè Aristotele nel *De Anima* si limita a citare le dottrine che l'anima era il pulviscolo atmosferico, e che l'anima era il principio del movimento. Se questo fosse vero, non proverebbe nulla,

(1) Zeller, 1. 1⁷. 476 ss. 1.
(2) Zeller, 1. 1⁷. 526.

se non che Zeller desiderava usare l'*argumentum ex silentio* che è famoso perchè non è affatto un argomento. Ma non è vero. La parte storica del *De Anima* è notoriamente asistematica, ma Aristotele discute piuttosto lungamente le concezioni pitagoriche dei numeri come cause prime (ἀρχαί), dell'anima come semovente (1), e dell'anima come ἁρμονία. Egli dedica tutto il terzo capitolo del libro I alla confutazione dell'opinione pitagorica che il movimento è una caratteristica dell'anima e (in stretta relazione con ciò) « ad una critica delle opinioni esposte nel *Timeo* che il moto circolare è un attributo dell'anima » (2). Aristotele non sta scrivendo una storia della dottrina del *Timeo*: egli sta tentando di abbatterla; ed è futile argomentare che egli non conosce una manifestazione precedente di questa dottrina, solo perchè egli si limita ad eliminarla nella forma datale dal suo maestro.

Non è questo il luogo per continuare la confutazione degli assalti condotti da Zeller contro la documentazione; i suoi argomenti, e quelli dei suoi successori, sono tutti dello stesso genere. La semplice menzione dello *pneuma* è messa da parte come stoica, e l'assurdo difficilmente potrebbe raggiungere un livello più alto. Ma può valer la pena di segnalare che uno storico del pensiero greco non può assolutamente ripetere oggi gli errori favoriti della ricerca del secolo decimonono in questo campo. Il primo errore era l'opinione che la storia della filosofia greca sia segnata da una serie di dottrine completamente nuove, originali, quasi senza rapporti fra loro, e dovute al genio individuale dei vari pensatori. Ciò condusse a sua volta al secondo errore, che consistè nel trattare queste dottrine come se esse appartenessero come feudo ai loro più famosi sostenitori. E il terzo errore consistette nel credere che in nome di questo pregiudizio si potessero respingere le testimonianze antiche, e che tale rigetto costituisse una critica scientifica.

---

(1) 404 *b*. 24.

(2) Wallace, *Aristotle's Psychology*, 210.

Il principale contributo degli antichi pitagorici alla dottrina dello pneuma fu perciò l'ulteriore importanza attribuita alla relazione tra pneuma e anima. Alcmeone sviluppò la dottrina dell'anima come fonte del proprio moto eterno, e la collocò nel cervello (1). Tutti i sensi erano collegati col cervello; ed egli parla delle vie che conducono dal cervello ai bulbi oculari, e dice che contengono pneuma psichico (2). Da questa epoca in poi, le scuole mediche lavorarono ad estendere la dottrina delle funzioni dello pneuma nell'organismo vivente. Filolao stesso definisce la costituzione dei nostri corpi come dipendente dal calore, e dalla moderazione di questo calore mediante il freddo pneuma esterno (3).

Eraclito, il profeta, rinnovò le dottrine della scuola ionica, e le arricchì per mezzo di idee tolte ai pitagorici ed agli eleati e per mezzo di una serie di identificazioni di una magnifica audacia. Per lui, come per Anassimene, la *physis* è *pneuma*; ma questo fatto rimane quasi nascosto al disotto della moltitudine di nuovi titoli che egli concede alla divina materia dell'universo. Ed ogni nuovo titolo corrisponde ad un nuovo aspetto della divinità che unifica tutte le cose. Per quanto concerne l'idea di Dio, questo è esaminato altrove; basta qui, senza dare un'enumerazione completa, rammentare: *physis* = fuoco tutte le cose (includenti naturalmente gli altri elementi) = anima = *anathymiasis* = *synapsis* = congiunzione (degli opposti) = *via all'insù* e *via all'ingiù* = logos comune = Dio.

È questo ampio sincretismo di Eraclito che gli dà un posto così importante nella storia delle dottrine stoiche. La *physis*, concepita alla maniera degli ionici, rimane il centro del suo sistema: ma Eraclito fu sollecito di rispondere alle sfide di Pitagora e Senofane. Egli li attaccò nel famoso aforisma: «il sapere molte cose non insegna a comprendere, altrimenti lo avrebbe insegnato ad Esiodo e Pitagora, e anche a Senofane

(1) Diels, *o. c.* 1. 14. A. 8, 12.
(2) *O. c.* 1. 14. A. 10: *naturalem spiritum.*
(3) *O. c.* 1. 32. A. 22.

ed Ecateo » (1). Non sappiamo dai frammenti rimastici in qual modo precisamente Eraclito si differenziasse da loro; ma sembra abbastanza certo che l'importanza da lui data alla continuità del mutamento fosse una nuova affermazione della dottrina ionica del mutamento, ed un rivendicarla, contro Senofane. Allo stesso modo la sua insistenza sull'unità essenziale di tutte le cose, e sull'unico logos comune, fu probabilmente una protesta contro il dualismo di Pitagora. Ma, malgrado la frase aspra contro la loro incomprensione, egli non fu così superbo da non imparare qualche cosa dai suoi avversari. Egli si arruolò nella guerra ingaggiata da Senofane contro la religione antropomorfica volgare e le sue pratiche (2). Prese da Pitagora la dottrina dell'ἁρμονία, e così ampliò la nozione di *physis*, presentando una soluzione, che soddisfece per lo meno lui, del problema degli opposti. La *physis* è concepita da Eraclito come moventesi nel tempo stesso in due direzioni; tutti gli opposti sono riconciliati dal fatto di essere congiunti alle estremità, come le corde dell'arco o quelle della lira sono legate ai due capi. Questo è il senso della sua asserzione che « via all'insù e via all'ingiù sono una sola e medesima cosa » (3); ed egli usò il termine σύναψις (4), un « collegamento » (degli opposti), come sinonimo di ἁρμονία. E, quasichè dubitasse di essere compreso dai commentatori, si preoccupò di dichiarare che « ciò che oppone (τὸ ἀντίξουν) è ciò che unisce e che la più bella unione (ἁρμονία) è quella degli opposti, e che tutte le cose sono generate dalla discordia (κατ' ἔριν) » (5). La sua *physis* è perciò anche una unione degli opposti. Questa unione è in origine puro fuoco, che contiene « l'opposto che conduce al divenire », noto come guerra e discordia, e « l'opposto che conduce alla trasformazione di tutte le cose in fuoco », noto come concordia e pace (6).

---

(1) Burnet, *o. c.* 134.
(2) Diels, *o. c.* 12. B. 5, 14, 15, 30, 32, 42, 67.
(3) *O. c.* 12. B. 60.
(4) *O. c.* 12. B. 10.
(5) *O. c.* 12. B. 8.
(6) *O. c.* 12. A. 1. 8.

Il fuoco diviene il mare (θάλασσα): metà del mare diviene terra, e l'altra metà diventa fulmine (πρηστήρ). La via all'ingiù è compiuta con la formazione della terra: e questa è all'infimo posto nella scala dei valori. Ma la terra stessa si viene continuamente dissolvendo (πάλιν τε αὐτὴν γῆν χεῖσθαι) in acqua: e nel contempo dall'acqua si viene formando il resto dell'universo (ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά). Nel momento in cui la terra ha incominciato a dissolversi, ha preso inizio la via all'insù; è quindi sta lavorando l'agente che conduce alla conversione di tutte le cose in fuoco. Nel caso dell'acqua, questo agente è noto come il fulmine e anche come l'esalazione verso l'alto dal mare, la quale è risplendente e pura (σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάσσης) (1). Nel caso della terra, simile agente è l'esalazione dalla terra, che è oscura, e tramuta la terra in acqua (αὔξεσθαι... τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων). Quasi tutto (σχεδὸν πάντα) nell'universo è prodotto dall'azione della risplendente e pura esalazione dal mare: e queste due esalazioni sono gli agenti della via all'insù, che culmina nel fuoco.

Queste esalazioni sono naturalmente l'equivalente eracliteo dello pneuma: sono ardenti, attive, e provocano la rarefazione e in processo di tempo convertono tutto in fuoco. Per quanto riguarda il processo fisico, il risultato di simili esalazioni non costituisce una novità sostanziale: e non v'è nè pure una novità fisica nel risultato della trasformazione in giù del fuoco. La via all'ingiù è condensazione (πύκνωσις), e quella all'insù è rarefazione (ἀραίωσις o μαίνωσις) (2). Fin qui la dottrina di Eraclito coincide con quella di Anassimene, e non vi è ragione di stigmatizzare come « una congettura probabilmente erronea » la precisa dichiarazione di Teofrasto, come fa Burnet (3). Con-

(1) *O. c.* 12. A. 1. 9.

(2) *O. c.* 12. A. 1. 8. 6.

(3) *O. c.* 148. Il Burnet non fa che seguire le piste dello Zeller, il quale esprime vagamente dei dubbi in una nota (I. 2⁶. 820 ss. 1), ma spiega nel testo (821) di non negare che condensazione e rarefazione sono eraclitee, e di insistere solamente nel dire che sono conseguenza, non causa del cambiamento.

densazione e rarefazione sono da Eraclito prese dai suoi predecessori ionici: egli non si cura di discuterli, perchè è molto più sollecito di costruire la sua dottrina degli opposti, e quella delle potenze attive e creatrici.

L'equivalenza di queste esalazioni verso l'alto con lo pneuma è resa più evidente dalla loro identificazione con l'anima, e insieme con il fuoco. « Eraclito dice anche che la causa prima è anima, o l'esalazione all'insù, dalla quale egli produce tutte le altre cose ». Questa è la testimonianza di Aristotele (1); e nel commento di Filopono a questo passo troviamo che « per fuoco egli intendeva l'esalazione secca all'insù, di cui pertanto consiste l'anima, poichè l'esalazione è mobile e rarefatta all'estremo » (2).

Per di più, Eraclito seguì i suoi predecessori ionici e Pitagora nella dottrina di un'anima dell'universo, che è l'esalazione all'insù dall'umidità, ed insegnò che l'anima dei viventi « era per natura della stessa specie dell'anima dell'universo, poichè derivava dall'esalazione esterna agli animali, e da quella interna ad essi » (3). « Le anime, quando si staccano dal corpo, ritornano nell'anima dell'universo, poichè è della stessa specie, e lo stesso essere » (4). Egli usò per l'universo animato e divino la tipica espressione ionica: « tutte le cose sono piene di anime e *daimones* ». (5). E « l'anima ha un logos così profondo, che non si possono scoprire i limiti dell'anima, per quanto si viaggi in ogni direzione » (6). Eraclito deve proprio essere « oscuro », perchè anche una dichiarazione come questa, che manifestamente si riferisce all'anima dell'universo, è interpre-

---

(1) *De anima*, 1. 2. 16. 405 a.

(2) Filopono, *de an.*, così anche Temistio, *de an.*, 24 e altri rimandi nello Zeller, I. 2⁶. 883, n. 1.

(3) Nemesio, *de nat. hom.* 2. 28. V. anche *Plac.* IV. 3.

(4) Diels, *Dox.* 192.

(5) D. L. IX. 7.

(6) D. L. IX. 7.

tata da Zeller, Schuster, Burnet ed altri come una descrizione dell'anima umana (1).

Questa parentela tra l'anima dell'universo e quella dell'uomo fu usata da Eraclito per spiegare la conoscenza dei fatti futuri da parte dell'uomo, le visioni di luoghi sconosciuti, le apparizioni di uomini vivi o morti, i benefici della divinazione, e gli avvertimenti che dai poteri divini ricevono coloro che ne son degni (2).

L'anima nella sua via all'insù nasce dall'acqua, e la sua sapienza è proporzionale al grado di asciuttezza da essa raggiunto (3). Un ubriaco ha bisogno di aiuto, perchè la sua anima è umida: « ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων ». (4) Ora la via all'insù verso l'asciuttezza ed il calore del fuoco comprende lo stadio dell'aria, e l'aria è naturalmente *pneuma* con tutti i suoi attributi ionici. Il documento più importante sulla dottrina eraclitea della relazione tra l'anima umana e lo *pneuma* ci è fornito da Sesto: « Ciò che ci contiene è dotato di *logos* e di intelligenza..... Questo è il *logos* divino e, secondo Eraclito, poichè noi lo assorbiamo nel respirare, diveniamo dotati di spirito; e quando dormiamo siamo dimentichi, ma risvegliandoci ridiveniamo intelligenti. Infatti durante il sonno, poichè i passaggi dei sensi sono chiusi, la mente in noi è separata dalla sua unione con ciò che contiene, e solo un punto di contatto, in seguito alla respirazione, viene conservato come una specie di radice. Quando la nostra mente è così separata, perde la facoltà della memoria che possedeva prima; ma dopo il risveglio essa si sporge nuovamente all'infuori attraverso i passaggi del senso come attraverso finestre, e quando si è combinata con ciò che ci contiene riveste la facoltà del *logos*. Perciò come dei carboni, quando sono avvicinati al fuoco, cambiano e diventano tutti incandescenti, ma quando si sono separati si spengono, così la parte che deriva

(1) Zeller, I. 2.6 882.
(2) Calcidio, *In Timaeum*, c. 249.
(3) *O. c.* 12. B. 118.
(4) *O. c.* 12. B. 117.

da ciò che ci circonda, e che ha ricevuto, come uno straniero, l'ospitalità dei nostri corpi, diviene quasi priva della facoltà del logos durante questa separazione, ma durante la sua unione attraverso il maggior numero di passaggi, le è restituita la sua somiglianza con il tutto. Questo *logos* divino e comune, partecipando al quale noi diveniamo dotati di logos, Eraclito asserisce essere il criterio della verità ».

« Ciò che ci contiene » è naturalmente l'aria, o *pneuma*, circostante, e lo Zeller dice molto giustamente che « poichè il *logos* coincide con il fuoco, è naturale che entri nell'uomo con il respiro animatore e riscaldante, e che sia nutrito dall'aria e dalla luce » (1).

Come spiegare dunque la leggenda che Eraclito riconosce tre soli « elementi », terra, acqua e fuoco? Il più illustre sostenitore di questa leggenda è lo Zeller, che è stato seguito da Diels, Brieger e Burnet. Enesidemo dice: « secondo Eraclito, ciò che è, è aria » (2) e Sesto poi testimonia che « secondo alcuni, Eraclito sostiene che causa prima ed elemento di tutte le cose è l'aria..... e secondo altri, il fuoco » (3). Lo Zeller replica che questa opinione è una « falsa concezione di tutto quanto il sistema di Eraclito » (4). Troviamo in Aezio che « l'acqua, essendo esalata all'insù, diventa aria » (5). Zeller replica che « questo è così in disaccordo col genuino Eraclito, e tradisce così chiaramente l'interpolazione stoica dell'aria fra i suoi tre elementi, che non può essere una riproduzione fedele di Teofrasto » (6). Troviamo in Massimo di Tiro che « il fuoco vive la morte dell'aria, e l'aria vive la morte del fuoco: l'acqua vive la morte dell'aria e l'aria dell'acqua » (7). Di questo frammento, Nestle osserva saggiamente che « appare molto difficile elimi-

---

(1) I. 2.6 886 ss. 1.
(2) Sesto, *adv. Math.* X, 233.
(3) *Ib.* IX. 360.
(4) I, 26. 816. 817.
(5) *Plac.* I. 3. 11.
(6) I. 26. 820. n. 1.
(7) 41. 4.

narne l'aria » (1). E abbiamo l'affermazione di Filone, che « Eraclito suppone che l'anima sia pneuma, e quindi dichiara quasi in un indovinello che la morte dell'aria è la nascita dell'acqua, e la morte dell'acqua a sua volta la nascita della terra » (2). Zeller respinge tutta questa massa di prove, osservando che « se alcuni scrittori posteriori introducono a questo punto i quattro elementi, interpretando la ψυχή di Eraclito come aria, o considerandola come qualcosa d'intermedio tra il fuoco e l'acqua, questo non può pesare contro la chiara dichiarazione di Eraclito: specialmente perchè la tendenza generale di questo periodo ad alterare l'interpretazione dei filosofi antichi era in questo caso incoraggiata in modo particolare dai commentatori stoici, i quali non potevano resistere alla tentazione di identificare le concezioni loro proprie con quelle di Eraclito » (3). Allo stesso modo Burnet respinge l'identificazione di τὸ περιέχον ἡμᾶς, « ciò che ci contiene », con l'aria, sulla base del fatto che Eraclito « non conosceva l'aria, se non come una forma dell'acqua » (4).

Ancora una volta siamo di fronte ad un fenomeno assai simile a quello osservato nel caso della dottrina pitagorica dell'anima dell'universo. Vari commentatori moderni dànno prova di quello che merita di essere chiamato eroismo di fronte alla documentazione. Eraclito poco o nulla sa dell'aria, secondo lo Zeller, perchè egli considera « das Feuer, das Wasser, und die Erde als die Grundformen, welche der Stoff in seiner Umwandlung durchlaufe ». Una massa di testimonianze antiche è così gettata a mare, a causa della « esplicita dichiarazione » di Eraclito menzionata or ora (fr. 36) e perchè gli Stoici vi introdussero di soppiatto il loro concetto dell'aria o dello pneuma. E Burnet arriva a dichiarare persino che Eraclito « non conobbe l'aria se non come una forma dell'acqua ». Possiamo dunque

(1) I. 26. 851. n. 1.
(2) Filone, *De aetern. mundi*, p. 509 M. 31. 19.
(3) I. 26. 850, 851.
(4) E. G. P. 153.

dir subito che, per quanto è dei fatti, il tentativo di escludere l'aria dalla concezione eraclitea dell'universo è una semplice assurdità. Zeller, Diels e Burnet sono già stati ampiamente confutati dalle testimonianze già addotte da Schuster, Teichmüller e Gilbert (1). Gli Stoici furono gente abile, ma anche i più abili fra loro avrebbero trovato ch'era cosa difficile l'introdurre di soppiatto un'idea, che era già familiare, e che per cinquant'anni era stata patrimonio comune della scuola ionica, entro il sistema di un filosofo ionico del tempo di Eraclito. Quindi le testimonianze non sono false, e la nozione che Eraclito riconosce soltanto terra, acqua e fuoco è, come l'ho già chiamata, una leggenda, una notevole riprova del fatto che la facoltà « mitopoieica » è tuttora in fiore presso gli storici.

Come leggenda, tuttavia, merita uno studio ulteriore. Anche come leggenda, la sua importanza per la storia dello pneuma stoico è ovvia; la sua creazione ed il suo sviluppo richiedono una spiegazione. Studiosi quali Zeller, Diels e Burnet non accolgono dei miti semplicemente perchè si sono stancati di tentare di accertare i fatti. Sopratutto, lo Zeller non sopprime mai le testimonianze. La leggenda non nacque dall'ignoranza. Ma l'ignoranza, come ho già avvertito, non è la sola causa che spinge ad alterare la storia; e questa leggenda è dovuta essenzialmente alla passione di scoprire ed ogni costo novità ed originalità, anche a costo di inventarle là dove non si riesce a trovarle.

È una bellissima cosa lo scrivere una storia della filosofia greca, non però a costo di dimenticare la sua affinità con la religione greca. È una bellissima cosa lo scrivere la storia di Anassimandro, Anassimene, ed Eraclito, non però a patto di dimenticare che essi sono tutti membri della scuola ionica. Ciascuno di questi grandi naturalmente ha il proprio carattere individuale. Ma essi cercano tutti la *physis*, la materia vivente dell'universo, e poichè la *physis* era una, ed i fenomeni molti, le loro inclinazioni ed i loro abiti mentali erano sincretistici.

---

(1) V. specialmente Gilbert. *Met. Theor.* 47 ss.

Da quei veri saggi che erano, usarono le parole come gettoni, e non pensarono di aver compreso, entro l'area di un dato termine, una quantità perfettamente definita di significato. Essi intendevano dire quello che dissero. Ma intendevano anche di più, e perciò, come Bergson ha fatto notare di tutti i filosofi genuini, tutta la loro vita fu spesa in un vano tentativo di fare che l'espressione coincidesse con ciò che avevano in mente. Nulla potrebbe essere più ingrato allo storico della filosofia. Non è un compito facile il tenere presente di continuo il fatto che un Eraclito od un Platone voglion dire più di quello che dicono. Ma ogni qualvolta lo storico viene meno a questo compito, si abbassa al livello di un lessicografo.

Questo è quanto è accaduto nel caso di questa leggenda. Aria e *pneuma*, ci si dice, devono scomparire dall'esposizione della filosofia di Eraclito, perchè nelle testimonianze sopravissute ἀήρ e πνεῦμα ricorrono di rado. Per il lessicografo, una parola diversa è una cosa diversa; per il lessicografo, le parole sono entità, simili ad unità politiche, e per varcare i sacrosanti confini occorre il passaporto. Perciò i nostri storici quando assumono la mentalita di lessicografi, sostengono che Eraclito ammetteva solo tre « Grundformen, welche der Stoff in seiner Umwandlung durchlaufe » o che egli non conosceva l'aria « except as a form of water ». Con questo procedimento, si scambia un vocabolario differente con un differente sistema di pensiero.

Così si esagera il valore dei termini ἀναθυμίασις e πρηστήρ, e una perifrasi viene ad essere trattata come se fosse un'idea nuova, indipendente ed originale. Una volta fatto questo errore, ci vengono servite lunghe dissertazioni circa la precisa natura di questa novità, quali il tentativo di Burnet di provare che il πρηστήρ è un temporale accompagnato da un furioso turbine d'acqua.

La scarsa importanza di queste argomentazioni è solo in parte coperta dalla loro erudizione; esse sono irrilevanti, perchè non prendono in considerazione la nota e familiare realtà che Eraclito cercò di esprimere mediante la sua perifrasi. Eraclito tentava di descrivere la *physis*, e il modo in cui essa agiva;

tutti i vari termini da lui impiegati erano semplicemente delle perifrasi per esprimere quest'unica realtà vivente. Nel senso più stretto del termine, esse dicono tutte la stessa cosa: sono tutte dei tentativi di definire la *physis*. A questo fatto si deve il lungo elenco di identità e di equazioni, parte delle quali ho dato sopra. In quell'elenco, ἀναθυμίασις e πρηστήρ prendono il loro posto, non come entità diverse, ma come aspetti differenti. Πρηστήρ si riferisce ad una mescolanza di acqua e fuoco, ed è un fattore della via all'insù. Ἀναθυμίασις si riferisce ad un'innalzarsi in forma di vapore, ad un'esalazione all'insù, ed è un fattore della via all'insù. Perciò entrambi questi termini sono quasi identici, quanto al significato, alla nozione ionica di aria, *pneuma* e fuoco; πρηστήρ reca in sè un accenno alla violenza ed all'energia dell'incessante trasformarsi della *physis*, e ἀναθυμίασις contiene un accenno al vapore sottile e rarefatto che è la forma attiva delle sostanze relativamente dense e passive. Eraclito stesso asserisce che le anime sono un vapore simile, e sorgono dall'umidità. (fr. 12) (1).

Nello stesso tempo, non dobbiamo dare troppo scarso peso al significato dei nuovi termini mediante i quali Eraclito volle esprimere l'idea famigliare di *pneuma*. Il fatto stesso che le sue parole favorite furono «fuoco» e *logos* dimostra che, più di alcuno dei suoi predecessori, egli sottolineò la sottile purezza, la esclusiva razionalità della *physis* divina: e gli stessi motivi lo indussero a manifestare il suo totale disprezzo per la così detta «purificazione» mediante il sangue (2), e tutte le altre manifestazioni cultuali grossolane (3), a denunciare i cadaveri come κοπρίων ἐκβλητότεροι (4) ed a proclamare il suo disdegno della percezione sensibile e del «pensiero privato»

---

(1) ψυχαὶ δὲ ἀπὸ ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται. L'uso di questo vocabolo probabilmente fu suggerito ad Eraclito dal concetto greco che gli dei si compiacciono del dolce effluvio degli olocausti bruciati.

(2) καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι (Fr. 5).

(3) Fr. 14, 15.

(4) Fr. 96.

(ἰδία φρόνησις). Così egli fu travolto dalla stessa corrente che più tardi condusse Platone alla sua magnifica reiezione del corpo a profitto della forma. Se non fosse stata la sua convinzione intensa della realtà del mutamento, egli avrebbe avuto con Platone anche una maggiore affinità. Così come stanno le cose, il fatto che egli vide la divinità entro e attraverso tutto il mondo, senza giungere all'estremo platonico, fece di lui il padre e fondatore spirituale dello Stoicismo.

A questo punto della sua carriera, il *pneuma* ha perciò già raggiunto la più alta vetta della purezza di cui è capace senza essere diviso in due parti. Gli Stoici furono sotto la maledizione dell'assillante contrasto e identità di Dio e materia, perchè essi vennero dopo Platone ed Aristotele; e nemmeno l'ingegnosità di un Crisippo potè nascondere la saldatura che congiungeva in un tutto le due metà dello *pneuma*. Eraclito, tuttavia, giunse fino all'estremo limite concesso ad uno Ionico; e perciò è un errore asserire, come fa Leisegang, che la filosofia greca più antica non cooperò a « spiritualizzare » l'idea di *pneuma* (1). Il « problema della materia » non fu assolutamente in un primo piano; e non vi ebbe un posto fino a che Platone non ebbe scavato un abisso fra i fenomeni e la perfezione. La dottrina dello pneuma non subì perciò grandi modificazioni, da Eraclito in poi, fino a che la reazione stoica non le diede il suo posto eminente in un nuovo mondo filosofico.

La dottrina dello pneuma era ormai così largamente accolta, che la scopriamo nei frammenti di Anassagora e del suo seguace Archelao. La sua comparsa fra questi adoratori del *Nous* è stata una fonte di turbamento per lo Zeller, il quale osserva: « Ebensowenig lässt sich annehmen, dass Anaxagoras die Seele selbst für etwas Körperliches, für Luft gehalten habe » (2). Zeller in conseguenza respinge le testimonianze antiche, le quali sono d'accordo (3) nel dire che secondo Anassagora l'anima era

(1) *Der Heilige Geist*, p. 42 e ss.
(2) I. 26. 1245.
(3) *Ib.* n. 3.

di aria, ed era corpo. E quando Archelao dice (1) che l'aria infinita è la causa prima e l'elemento di tutte le cose, che aria e la mente sono Dio, che l'anima è di aria, e che l'universo fu formato mediante l'azione dell'aria e la presenza dell'anima, Zeller asserisce che questo è un ritorno alla precedente scuola ionica, e congettura che le eresie del discepolo siano state per errore attribuite al maestro (2).

È verissimo che l'equazione della mente, che è « infinita, padrona di sè, e non mescolata con nulla » (3) all'anima, e dell'anima all'aria, riescono mirabilmente ad infastidire coloro che preferiscono la nostra versione moderna, in base alla logica, alle testimonianze antiche. Nondimeno queste, ancora una volta, sono conclusive. Anassagora, malgrado Zeller, non credette alla incorporeità della mente: il suo pensiero si muoveva in questa direzione, precisamente come quello di Eraclito: ma nè l'uno nè l'altro filosofo era disposto a lasciare nell'ombra la realtà del corpo, in nome della superiore realtà della forma.

Di Ideo di Imera sappiamo solo che il suo nome compare nell'elenco, dato da Sesto (4), di coloro che ritenevano che l'aria fosse la causa prima ed elemento di tutte le cose (5).

Diogene di Apollonia fu un fedele e accurato discepolo di Anassimene. Zeller ammette la stretta relazione, ma naturalmente osserva che Diogene « si distingue da Anassimene per il fatto che egli impiegò l'aria come origine, causa e sostanza anche delle proprietà spirituali » (6). Non occorre discutere questo punto, poichè abbiamo già abbandonato il punto di vista di Zeller in favore della documentazione. Nè vi è alcun

---

(1) *O. c.* 1. 47. A. 7. 12. 17. 14.

(2) I. 26. 1275. n. 3.

(3) *O. c.* I. 46. B. 12.

(4) IX. 360.

(5) La congettura dello Zeller che Ideo sia il misterioso filosofo del μεταξύ è completamente destituita di base, e pure ha indotto a seppellire sotto il suo nome i passaggi di Aristotele e di Simplicio che accennano al μεταξύ.

(6) I. 17. 339.

bisogno, per i nostri scopi, di raccontare ancora una volta i particolari della sua cosmogonia, che sono discussi in tutti i manuali. Lo stesso dicasi dei particolari della sua fisiologia, sebbene siano straordinariamente interessanti, e rivelino l'influenza della massa crescente delle conoscenze mediche. V'è tuttavia un'importante novità nel frammento 5, in cui egli parla dell'aria non soltanto come Dio, onnipresente Guida e Padrone di tutte le cose, ma anche come fonte di ogni individualità, e di una differenziazione universale, « perchè nessuna singola cosa partecipa di Dio nella stessa misura di alcun'altra » (1). È questa, sebbene espressa in termini molto diversi, una notevole anticipazione dell'idea aristotelica dell'εἶδος come fonte di differenze individuali: ed abbiamo qui un ascendente diretto della dottrina stoica degli stati e delle qualità (2).

Diogene contribuì anche a far nascere la dottrina della provvidenza. Nel fr. 3, egli allega le stagioni ecc. come prova della razionale distribuzione dell'aria, e dice che « se uno si prende la pena di pensare, troverà che tutte le altre cose sono ordinate nel miglior modo possibile » (διακείμενα ὡς ἄνυστὸν κάλλιστα) L'attribuire tanta importanza alla provvidenza è probabilmente effetto del suo desiderio di contraddire il determinismo degli atomisti. Qualunque sia stata però l'origine di questo detto, la dottrina della provvidenza, ed il desiderio di dimostrare la perfetta bontà di Dio verso le sue creature, furono da questo momento in poi al centro della discussione filosofica (3).

Nel quarto secolo, se si giudica fermandosi alla superficie delle cose, la dottrina dello *pneuma* sembra essere stata definitivamente e irrimediabilmente arrestata dal genio e dall'autorità di Platone e di Aristotele. Lo *Pneuma*, la vivente e divina sostanza di tutte le cose, cedette il proprio posto all'incorporea

(1) μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ.

(2) Cfr. *St. veterum fragmenta*, 11. 449. τοῦ ποιὸν ἕκαστον τῶν ἕξει συνεχομένων εἶναι ὁ συνέχων αἶπος ἀήρ ἐστιν.

(3) Cf. Zeller. I. 26. 1080.

causa prima, così remota da questo mondo, che Platone ondeggiò incerto tra il termine religioso Θεός, e la più fredda e metafisica Idea del Bene. Aristotele, cercando di criticare (1) e di chiarire le formule del maestro, adottò la famosa νόησις νοήσεως, e lasciò che la relazione del pensiero divino con l'universo fosse non spiegata ma descritta come una maestosa, ma unilaterale relazione amorosa. Questa separazione tra Dio e corpo, tra causa e materia, si dimostrò estremamente difficile, se non impossibile, da mantenere; e la successiva adozione del domma platonico da parte dei teologi alessandrini ha spostato le proporzioni di tutto il nostro modo di considerare l'importanza relativa delle varie dottrine greche.

Anche in Aristotele, lo *pneuma* fu l'origine dell'anima, e la ragione ed il principio dello sviluppo. Anche in Platone, abbiamo il passo del *Timeo* (78) in cui Platone esamina le funzioni del fuoco e dell'anima nell'organismo vivente, e dice: « Quindi dall'aspirazione e dall'espirazione accade che il nostro corpo deriva umidità e freddo come proprio sostentamento e vita » e continua, parlando del « fuoco contèsto entro il corpo ». Ed in altri passi (31, 52, 53, 56) troviamo abbondanti prove della grande importanza del fuoco e dell'aria nella formazione dell'universo.

Il centro della scena non fu tenuto dai sostenitori della immateriale causa prima se non per breve tempo. Verso la fine del quarto secolo, Epicuro espose la sua nuova dottrina, che l'uomo avrebbe potuto emanciparsi dal dominio del terrore, se soltanto avesse accettato una ipotesi scientifica intorno alla formazione dell'universo ed al carattere necessario di tutti gli avvenimenti esteriori all'uomo stesso. Uno dei corollari di questa dottrina era il confino degli dei negli *intermundia*, e la perdita da parte loro di ogni potere sull'universo, se non come una serie di immagini ideali. Contro questo corollario dell'epi-

---

(1) Cf. Sh. O. Dickesman, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis.* (Halle, 1908).

cureismo, i filosofi si ribellarono unanimi; e Zenone colse questo momento per riaffermare la dottrina dello *pneuma*, che non aveva mai perduto il suo prestigio sulle abitudini di pensare dei Greci, e che più di ogni altra arma era calcolata in modo da distruggere le teorie di Epicuro. Nella sua forma eraclitea, la dottrina dello *pneuma* aveva insegnato che Dio era aria = etere = fuoco, causa prima e fine di tutte le cose. Come abbiamo già accennato, Zenone avrebbe potuto contentarsi di riaffermare semplicemente la dottrina di Eraclito; e se il compito di Zenone si fosse limitato alla disputa contro Epicuro, egli non sarebbe stato costretto a modificare in misura sensibile la dottrina esistente dello *pneuma*. Ma il compito di Zenone non era così limitato. Egli non doveva soltanto affermare, contro Epicuro, Dio nell'universo, ma anche tener conto del fatto che Platone ed Aristotele avevano fatto una separazione teorica tra causa prima e corpo, tra Dio e materia. Era assolutamente impossibile per lui l'evitare l'uso di queste nuove distinzioni, che erano armai familiari all'intero mondo filosofico. La loro stessa esistenza lo spinse a fare nuove distinzioni, come quella tra οὐσία ed ὕλη; e quindi, e causa del suo amore per il monismo, a spezzarla, spiegando che l'οὐσία era ἡ πρώτη ὕλη. Allo stesso modo, Zenone ammise che vi erano due cause prime, l'attiva e la passiva; l'attiva era fuoco, logos, Dio, pneuma, mentre la passiva era essere privo di qualità, ed era materia. E quindi egli dovette infrangere questa distinzione, argomentando che entrambe, attiva e passiva, erano corpo (1) e che Dio, che era qualità, era inseparabile dalla materia (2). Quindi Zenone fu condotto a dare una nuova importanza alla dottrina dell'ἐκπύρωσις, la periodica trasformazione di tutte le cose in fuoco, perchè, una volta concessa questa, non si poteva più negare la finale unità di tutte le cose.

Per quanto grande fosse la confusione tra concetti disparati che ora circondava la dottrina dello pneuma, era essa

(1) Von Arnim, *St. vet. fr.*, I. 90.
(2) *Ib.*, I. 87.

medesima così completamente conforme al pensiero greco, e incastrata, per così dire, in esso, che la sua fortuna era assicurata. Attraverso l'uso che ne fecero gli stoici nelle loro controversie, venne ad essere considerata come la più eminente asserzione della realtà dell'opera e della manifestazione di Dio nell'universo; ed il suo valore religioso le assicurò il grandioso destino al quale, in stretta logica, non aveva diritto. Ma il processo della storia, sebbene possa, a volte, essere ragionevole, non è un processo logico. La dottrina dello *pneuma* aveva acquistato un tale slancio in seguito alla sua adozione da parte dell'antica scuola ionica, che l'autorità di Platone e di Aristotele non potè incepparne il progresso. Abbiamo ricondotto alla loro origine le incomprensioni attraverso le quali vari moderni, come Zeller e Leisegang e, di recente, Burnet, furono condotti a rinnegare la documentazione antica circa l'identità di *physis* e *pneuma*, e concludiamo che, dal sesto secolo in poi, la dottrina dello pneuma insistette sul concetto dello sviluppo dell'universo da una fonte divina ed onnipresente.

Università di Cincinnati, (Ohio).

Roy K. Hack.

STEFANO
E IL TEMPIO « MANUFATTO »

Il libro degli *Atti* è la sola fonte che, all'infuori dei rapidi accenni contenuti nell'epistolario paolino, ci fornisca qualche notizia sui primordi della propaganda cristiana, e in modo particolare sulla comunità di Gerusalemme. Dallo studio di esso non può quindi più prescindere una critica dei Vangeli che aspiri ad essere ricostruzione storica, e pertanto non solo a determinarne con precisione il modo di composizione o le fonti, ma a chiarire quale concezione del messaggio cristiano ciascuna di esse rappresenti, di quali preoccupazioni sia in maniera più particolare l'eco: in altri termini, a quale gruppo di credenti essa risalga. Purtroppo, le notizie forniteci dagli *Atti*, già scarse di per se stesse, sono a loro volta sovente contraddittorie, e difficilmente conciliabili tra loro, e con quelle fornite da Paolo. Il libro dipende da fonti diverse per intonazione e per valore storico, ed ha subito dei rimaneggiamenti. L'una cosa, si noti, non esclude l'altra: è quanto appare anche da vari punti dello stesso commento del Loisy, pur convinto che l'opera primitiva di Luca è stata profondamente e di proposito alterata da un tardo redattore, nella prima metà del secondo secolo, ubbidendo ad una serie di preoccupazioni apologetiche. Ma se, nelle sue linee generali, questa tesi, che riposa su alcune conclusioni di Norden e in parte anche di Wendt, sembra quella che di molti fatti dà la spiegazione più plausibile, è pur tuttavia dubbio che il redattore abbia sempre operato con la fredda e vigile consapevolezza che gli attribuisce il Loisy. Viene fatto di pensare che questo critico, per deprezzare il redattore, indulga talvolta alla tentazione di sopravalutare l'opera di Luca, che egli vuole in ogni caso mettere d'accordo completamente con Paolo, e spesso con le conclusioni e le illazioni dei critici moderni.

Che il redattore abbia qualche volta solo frainteso la sua fonte, e l'abbia alterata, credendo di avvicinarsi maggiormente alla verità, soltanto perchè — pur non avendo uno scopo apologetico ben definito — egli proiettava nel passato concezioni proprie del suo tempo: questo Loisy sembra non voler ammettere. E tanto meno, che l'esame critico del libro possa avere per scopo di ritracciare la storia di alcune idee, anzichè limitarsi al tentativo di ricostruire l'originale perduto del compagno di Paolo. Sembra invece a me che questo si possa e si debba fare, e che l'esame di alcuni punti permetta di correggere qualcuna delle asserzioni del critico francese (1). Il quale, se ha tentato di raffigurarsi la primitiva comunità gerosolimitana, non è tuttavia riuscito a far sì che la sua critica non avesse un carattere prevalentemente negativo, ed è, in fondo, rimasto anch'egli — come la maggior parte degli studiosi moderni — legato al modo in cui questi problemi sono stati posti dalla Scuola di Tubinga. Dal punto di vista storico, i risultati più

---

(1) Perchè questo studio prenda le mosse dal commento di Loisy, trascurando, almeno apparentemente, gli altri, apparirà chiaro quando si pensi che io ritengo provata l'esistenza di due racconti giustaposti del martirio di Stefano, e che d'altra parte non posso ammettere — se le mie osservazioni valgono appena qualche cosa — che appartengano a due fonti diverse. Così pensa ancora Scholz (*Apostel und Jünger*, Giessen 1921, pp. 18 s., 22 e 29 ss.) che sulle orme di Harnack distingue una fonte M (μαθητής) ed una fonte A (ἀπόστολος), ma a proposito del c. VI neppure affronta la questione che ci interessa.

Goguel (*Introduction au N. T. III, Le livre des Actes*, Paris. 1922, p. 193 s.) è stranamente indeciso. Infatti egli ammette la duplicità del racconto, che attribuisce a due tradizioni parallele, di cui " celle qui suppose un procès régulier contre Etienne est certainement la plus récente „, ma poi riconosce che l'estasi di VI, 15 è la stessa di VII, 55 e che " originairement VII. 55 devait suivre VII, 1 et la déclaration estatique d'Etienne était sa seule réponse à l'interrogatoire du grand-prêtre „ che è la tesi di Loisy. L' " originariamente „ potrebbe riferirsi alla singola fonte, pur continuando a ritenerla posteriore all'altra; ma Goguel ammette un forte intervento redazionale specialmente verso la fine, e che il discorso, così com'è ora, risponde al piano generale del libro: e non vede che allo stesso piano risponde anche l'aver attribuito la morte di Stefano ad una sommossa popolare.

importanti di Loisy sono la negazione dell'esistenza dei « Dodici » come un corpo costituito e « une agence de propagande chrétienne », considerandoli semplicemente come « le comité directeur et administratif de la première communauté » (1); l'idea che il gruppo dei « Sette » fosse investito di funzioni analoghe presso il gruppo dei credenti ellenisti, e che la loro elezione rappresenti quindi il distacco di questi ultimi, che sono i soli ad essere perseguitati in Gerusalemme, e la cui dispersione « est un fait de première importance, puisque l'évangélisation du mond païen en est sortie » (2). Ma se tutti questi sono punti d'importanza assolutamente vitale per lo storico, altri invece sono stati appena intravisti o addirittura trascurati e da Loisy, e dai critici venuti dopo di lui. Ci si è sempre accontentati di soluzioni che non sono tali, almeno per chi non crede che l'essere ripetuta di frequente accresca in alcun modo la forza probativa di una teoria, Per esempio: qual'è la posizione rispettiva, nella comunità, di Pietro e Giacomo? Come si spiega l'importanza assunta da quest'ultimo, che nelle narrazioni evangeliche ne ha così poca? A che cosa dobbiamo ricollegare l'autorità che negli *Atti* viene riconosciuta a Maria, e che non può essere una semplice invenzione del redattore, mentre nei Vangeli la famiglia di Gesù è rappresentata sotto una luce pochissimo favorevole? Qual'è veramente l'origine della tradizione che attribuisce a Giacomo la prima visione del Risorto, contrariamente al racconto paolino? Non sarebbe questa da ricongiungere con il fatto, notissimo, dell'esistenza di una duplice tradizione circa il luogo delle apparizioni? Ed in quale rapporto con queste tradizioni e con questi gruppi stanno i Sinottici e le loro fonti? Infine, tutto questo, corrisponde ad un modo particolare di raffigurarsi il carattere ed il significato della persona e della predicazione di Gesù, e quale?

La presente indagine non si propone certo di dare una risposta, nemmeno provvisoria ed approssimativa, a tutte queste

---

(1) Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920; pp. 139 e 168.
(2) *O, c.* p. 354.

domande. È bensì vero che, mentre svolgevo questa, si sono venute precisando sempre più le mie idee a proposito di tutte le questioni or ora accennate, sicchè potrà sembrare a più d'uno che io esageri l'importanza di alcuni fatti. Ma certo è che — mentre per ora debbo necessariamente rinunciare ad una trattazione più ampia — i risultati a cui credo di poter arrivare qui coincidono perfettamente con quelli a cui sono pervenuto anche per altra via. Spero di poterli esporre man mano: e confesso di non farlo senza titubanza, nè senza il desiderio di vedermi corretto (non oso dire incoraggiato) da chi possiede maggiore dottrina e autorità. Mi limito dunque per ora ad un solo punto, a proposito del martirio di Stefano (VI, 8 - VII, 60).

Altri aveva preceduto il Loisy nella constatazione che della condanna e del martirio ci vengono date, l'una accanto all'altra, due narrazioni: ma, contro l'opinione prevalsa a lungo, egli ritiene originale il racconto secondo il quale Stefano perì vittima, non di una sommossa popolare, ma di una condanna in regola da parte del Sinedrio (VI, 8-10 e 12b - VII, 2; VII, 56, 58a, 59b, 60b). Ne seguirebbe che tutto il discorso di Stefano sia stato inventato di sana pianta dal redattore (VII, 2b - 53) [1]. E sta di fatto che gli accusatori di VI, 11 sono evidentemente un doppione dei « falsi testimoni » del v. 13, mentre l'accusa non è la stessa: nel primo caso bestemmia contro Mosè e Dio, nel secondo contro il « luogo santo » (il tempio) e la legge.

Io desidererei far notare che una conferma del fatto, che l'accusa deve essere stata precisamente questa, ci viene fornita per l'appunto dal discorso: il che presuppone che il redattore non lo abbia composto lavorando soltanto di fantasia. Il discorso stesso si divide abbastanza nettamente in due parti. Nella prima, Stefano afferma che Dio ha fatto la promessa ad Abramo, e gli ha dato « patto di circoncisione » (notevole che l'argomento non è affatto utilizzato come avrebbe potuto fare un seguace di Paolo) e che Israele, prima e dopo la legge, si è ribellato a Mosè e non è stato fedele a Dio, ma si è dato a pratiche idolatriche, sicchè gli è stato comminato come pena l'esilio. Al

(1) *O. c.* pp. 305-358.

« tabernacolo di Moloch » si contrappone a questo punto quello di Dio (VII, 43, 44). Esso fu portato in Canaan da Giosuè e rimase « fino ai giorni di David: il quale trovò grazia al cospetto di Dio e domandava di trovare quartiere per il Dio di Giacobbe. Salomone però gli edificò una casa » (1). Loisy ha ragione di negare che il « tabernacolo della testimonianza » (v. 44) giunga improvviso — cioè che quanto precede sia del redattore, e che di qui incominci il vero discorso di Stefano, che sarebbe rivolto a dimostrare che il vero culto non ha bisogno di tempio; ma egli deve poi a sua volta ricorrere ad argomentazioni molto, troppo sottili, per eliminare la contraddizione palese tra l'approvazione data all'operato di Davide e la condanna di quello di Salomone. Secondo lui bisogna intendere che Davide si sarebbe accontentato di trovare un luogo per il tabernacolo; Salomone avrebbe invece costruito il tempio, « altérant ainsi la forme authentique du culte israélite » (2). Anche la costruzione del tempio rientrerebbe così nel novero delle trasgressioni di Israele.

È probabile che questo fosse precisamente il pensiero del redattore. Ma egli non ha inventato il discorso di sana pianta. Infatti, in esso, quale lo leggiamo ora, non ritroviamo più nè la bestemmia contro Dio, nè quella contro il tempio. Nè il redattore, nè noi, infatti intendiamo più bene il significato di una frase, che è di Stefano, e che ci è stata conservata. Immediatamente dopo l'accenno a Salomone si legge (v. 48): Ἀλλ' οὐχ ὁ Ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ. Ora, io ho già avuto occasione di segnalare che nel linguaggio dei giudei ellenisti χειροποίητος aveva acquistato un valore speciale: lo troviamo in ispecie come neutro sostantivato, nel senso di « idolo » e anche di « santuario », beninteso pagano; e questa connessione con il culto pagano ha contribuito a sua volta a fargli assumere quel significato generale di « cattivo, dappoco, inutile » di

(1) *O. c.* pp. 339-340.
(2) *O. c.* p. 343.

cui non mancano tracce anche in Filone (1). Dicendo che l'Altissimo non dimora ἐν χειροποιήτοις, si poneva allo stesso livello il tempio salomonico ed un qualsiasi santuario pagano. Il carattere rivoluzionario, e le implicazioni di una propaganda siffatta sono evidenti. Che la frase sia di Stefano, risulta dal fatto che abbiamo in essa la bestemmia contro il tempio, e anche da un altro: il redattore non ha ben compreso il termine, mentre qualche altro passo del discorso originale, pur spaventandolo per la sua audacia, gli forniva un modo di togliersi dall'imbarazzo.

Conviene anzitutto rileggere la citazione da Isaia (LXVI, 1 ss.) che segue immediatamente.

Nel testo, Dio proclama la sua ubiquità e onnipotenza, per dichiarare che nulla importa a lui di sacrifici, molto della sincerità del sentimento religioso; e per concludere con un'affermazione di universalismo che, se non è una delle più forti di questa parte del libro profetico, non cessa di essere altamente significativa. Vi sarà un giudizio, i nemici di Dio verranno distrutti, ma la vera religione sarà predicata fra tutte le genti. La logica conclusione dei primi due versetti, in cui Dio, creatore di tutte le cose, bandisce che egli bada a chi osserva i suoi comandamenti e si rivolge a lui con cuore puro e contrito, è nel v. 3, dove i sacrifici offerti da chi trascura ciò che nella religione è essenziale sono dichiarati peggio che offensivi, inutili e non sostanzialmente diversi da quelli degli idolatri. Ma in *Atti* VII, 50, la citazione s'interrompe bruscamente al principio dell'attuale v. 2, tralasciando quella che abbiamo veduto essere la conclusione voluta da quanto precede, e termina con una domanda che, venendo dopo le altre due, sembra dover essa costituire il punto culminante della dimostrazione: οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα. Con ciò, è innegabile che si tende

(1) V. i miei *Oracoli Sibillini Giudaici*, Roma, 1922, pp. 120-129; ivi anche l'indicazione dei passi della LXX. La discussione dei luoghi neo-testamentari si deve invece intendere superata dalla presente ricerca. Inoltre si veda: Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge University Press, 1925, p. 56 n. 37; *Ricerche Religiose*, I (1925), p. 385.

a suggerire un confronto tra la « mano » di Dio che ha creato il cielo e la terra, e la « casa » (il tempio) *opera di mano d'uomo* (1). E che il redattore interpretasse χειροποίητος secondo l'etimo, ce lo conferma per fortuna un altro passo. Poco prima, quando parla dell'infedeltà a Dio degli Israeliti nel deserto, egli accanto a « idolo » non usa χειροποίητος ma una perifrasi che ne costituisce l'equivalente o piuttosto la semplice spiegazione etimologica: καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν. Il redattore cioè trasporta anche qui il contrasto che, nel passo più importante di tutto il discorso, egli ha sostituito all'autentico ragionamento di Stefano. Questi aveva dichiarato che tra il tempio di Gerusalemme ed un qualsiasi santuario idolatrico non scorgeva più nessuna differenza sostanziale. Il redattore stesso se n'è spaventato; perciò altera il racconto, e, pur riferendo l'accusa mossa a Stefano, s'affretta a dichiarare che i testimoni erano falsi (VI, 13), sostituisce all'argomentazione originale una del tutto diversa, tagliando la citazione da Isaia nel punto più opportuno, e, avendo trasformato completamente il carattere dell'autodifesa di Stefano, fa ch'egli sia stato deferito al Sinedrio da una sollevazione popolare.

Si osserverà che questo precisamente è ciò che non si può dimostrare in nessun modo, ed ammetto anch'io che si tratta di ipotesi, benchè non prive di base. Perchè — infatti — Stefano giungeva a conclusioni tanto gravi? Poco dopo, egli dice (anche Loisy ritiene queste parole autentiche) di vedere i cieli aperti ed il Figlio dell'Uomo in piedi alla destra di Dio (v. 56). Appunto il Loisy molto felicemente intende che il Cristo venga raffigurato ἑστῶτα per indicare ch'egli è « prêt à venir pour réaliser son œuvre sur la terre et amener le régne de Dieu » (2). Ma, se

(1) La LXX ha invece: πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου. Questa differenza degli *Atti* dalla versione greca pare a me lungi dall'essere " unimportant „ (Toy, *Quotations in the New Testament,* New York, 1884, p. 115) specialmente di fronte al fatto che al v. 3 di Isaia la LXX ha — contro l'ebraico — ὁ δὲ ἄνομος ὁ θύων τὸν μόσχον: si tratta forse di una risposta a troppo frequenti — per il sentimento dei giudei — citazioni del passo?

(2) *O. c.* p. 349.

colleghiamo i due passi, vediamo che in questa seconda dichiarazione è contenuto molto di più. Il tempio è dichiarato privo di valore e simile a quelli pagani perchè non ha più ragion d'essere, in quanto il ritorno del Cristo, la sua trionfale *parusia*, è imminente: e, allora, non mi sembra più del tutto arbitrario il pensare che Stefano l'identificasse con il giudizio predetto nel libro di Isaia, e sostenesse che soltanto un culto più puro e l'accettazione della fede nel Cristo, avrebbe potuto salvare Israele nel giorno in cui la « gloria del Signore » sarebbe stata predicata ai Gentili. I testimoni (falsi, secondo il redattore: ma abbiamo veduto le loro parole confermate da quelle di Stefano stesso, rettamente interpretate) dicono precisamente che Stefano aveva dichiarato che Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον (il « luogo santo », v. 13) καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδοκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Al gruppo dei discepoli che salivano con lui a Gerusalemme, Gesù, nell'attesa dell'instaurazione del Regno, aveva preannunciato la distruzione del tempio. Nessuno dei due eventi si era verificato: ma Egli, il Risorto, doveva ritornare, e la sua venuta era prossima. Pertanto, aspettando quel giorno vicino, il tempio si poteva già considerare come votato alla distruzione, e non dissimile da qualunque altro luogo di culto falso; e, poichè della vera religione anche i gentili sarebbero stati fatti compartecipi, era urgente iniziare al più presto la propaganda, ed intanto mettere in guardia gli stessi giudei contro la prosecuzione delle pratiche tradizionali a scapito dei doveri religiosi più essenziali, avvertendoli che le vecchie forme di culto erano ormai inutili. Ci troviamo dunque di fronte ad una particolare concezione religiosa, tutta imperniata su visuali escatologiche e della quale non mancano le prove.

Che poi il redattore degli *Atti* intendesse χειροποίητος secondo l'etimo, benchè arricchito di una connotazione speciale, ben diversa però dal vero e proprio senso tecnico che aveva acquistato, è confermato dall'altro passo in cui questo termine ricorre, nel discorso di Paolo all'Areopago (XVII, 24-25). È chiaro, che il redattore riprende qui il contrasto tra ciò ch'è di creazione divina, e le opere di fattura puramente umana, da lui già

attribuito a Stefano: « il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò ch'è in esso, questo essendo signore del cielo e della terra, οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, nè *da mani umane* riceve servizio, avendo bisogno di qualche cosa »: si noti, che il redattore, pur usando κύριος, non designa Dio come ὕψιστος, e, pur riproducendo la frase di Stefano, si attiene ad un linguaggio genericamente scritturale, ma lascia da parte la citazione di Isaia; e, cosa non meno significativa, adopera, diversamente da Stefano, χειροποίητος come aggettivo. Osservazioni queste (noto tra parentesi) che potrebbero avere un certo peso a proposito della critica di tutto questo discorso del c. XVII.

Per ciò che riguarda invece il processo di Gesù, è chiaro che, se la sua profezia riguardante il tempio era stata interpretata dagli ellenisti di Gerusalemme nel modo che appare dal discorso di Stefano, questa spiegazione doveva riflettersi sulla trasmissione stessa delle parole del Maestro. È quanto appare precisamente dai racconti evangelici di Mc. e Mt., i quali ci hanno conservato anche l'eco della reazione che questa interpretazione rivoluzionaria sollevò immediatamente. Gesù aveva annunciato la distruzione del tempio: questo era rimasto in piedi. Nell'attesa della *parusia* si cercò di scoprire la ragione per cui lo avrebbe distrutto: la si rinvenne nel giudizio che egli avrebbe dovuto pronunciare, in virtù del quale si poteva considerare la conoscenza della vera religione già virtualmente estesa ai gentili, e quindi le vecchie forme di culto abolite (il che non implica abolizione assoluta dei privilegi d'Israele: siamo ancora nel mondo spirituale degli ultimi capitoli di *Isaia*): la *parusia* stessa ritarda, e della parola di Gesù assistiamo ad un processo di attenuazione (fino a rinnegarla, o ad applicarla, intendendola in tutt'altro modo, agli avvenimenti del 70) o di « spiritualizzazione », di cui Mc. XIV, 58; Mt. XXVI, 61; Gn. II,19 rappresentano le tappe successive. Alla fine, il redattore degli *Atti*, per il quale i testimoni contro Gesù sono *falsi*, non può credere che Stefano abbia potuto parlare diversamente dal maestro, e proclama *falsi* i testimoni anche nel caso di lui

e ne interpreta le parole nel modo che gli sembra più corretto, sopprimendo o aggiungendo qualche cosa.

Paolo nello scrivere ai Corinzî dopo di essersi rappacificato con loro, riprende ad un certo punto (*II*, IV, 7-V, 10), condottovi insensibilmente dalla menzione delle sue sofferenze, quello ch'è il pensiero fondamentale del c. XV della prima lettera. La sua speranza e la sua consolazione sono tutte nella risurrezione: ma quello che salirà al cielo non è il nostro corpo carnale, ma quello spirituale (*I Cor.* XV, 44,50 ss.): « se la dimora terrena del nostro tabernacolo sarà abbattuta (trad. Biamonti), abbiamo da Dio per abitazione οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς », dove l'aggettivo, in base a passi chiari come *II*, IV, 18 e *I*, XV, 44 ha certamente assunto la connotazione di « invisibile » e di « spirituale » (ci si potrebbe chiedere — sottopongo la questione al prof. Hack — se questo corpo sia anche *immateriale*, o non piuttosto πῦρ). Ritroviamo dunque anche a proposito di questo termine il contrasto paolino « carne — spirito ». Ed è precisamente in base al nuovo significato che quello, negativamente, assume in questa lettera paolina, che noi lo troviamo usato (applicato alla circoncisione giudaica, e poi per contrasto a quella *spirituale* del battesimo in cui ci si spoglia del corpo della carne) in *Efes.* II,11-13 e in *Coloss.* II, 11, la quale, almeno in questo punto, appare secondaria di fronte all'altra. Su questo testo, chi lo esaminasse superficialmente, potrebbe sentirsi invogliato a fare considerazioni, che si presenteranno del resto spontaneamente a più d'un lettore al corrente delle paradossali tesi del Delafosse (1). Non sarebbe difficile vedervi infatti lo zampino marcionita: se della carne si spoglia nel battesimo il cristiano, che consegue con ciò l'unione col Cristo, la sua immedesimazione con lui, quanto più « spirituale », cioè soltanto apparente, non dovrà essere il corpo del Cristo? (il σωματικῶς del v. 9 potrebbe essere una glossa). Sarebbe però, io penso, un ragionamento sbagliato.

---

(1) Cfr. *Revue de l' Histoire des Religions*, t. XC (1924), pp. 193-224; *Ricerche Religiose*, II (1926), pp. 164 s.

Lo si potrà intravedere da queste altre osservazioni. Ἀχειροποίητος (ed esso solo) si trova, nell'epistolario paolino sicuramente autentico, una sola volta. Altrove, come sinonimo di «spirituale» esso non si presenta mai al pensiero di Paolo: e questo, per chi conosce un poco le sue abitudini di scrittore dovrebbe significare qualche cosa. Lo incontriamo però nella lettera *Agli Ebrei*. Si parla, è vero, del tabernacolo, per mettere a confronto il sacerdozio eterno del Cristo con quello della vecchia legge: ma il termine è preso in un'accezione, che sembra implicare piuttosto un contrasto d'altro ordine, che non quello tra due economie religiose, od anche tra «carne» e «spirito» nel senso paolino: si direbbe che qui sia il mondo delle realtà eterne che viene contrapposto a quello delle loro pallide ombre, i fenomeni. Basti citare il testo, cioè la spiegazione che della parola χειροποίητος dà lo stesso autore, la quale, in fondo, non è poi molto diversa da quella del redattore degli *Atti*. e anche, a pensarci bene, dello scrittore di *Coloss.*: διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ᾽ ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως (IX, 11) e: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα (= ταύτης τῆς κτίσεως) εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ᾽ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν.

Ma fermiamoci qui: chè, se valeva la pena di seguire la storia della parola nel Nuovo Testamento, queste ultime osservazioni potrebbero fornire occasione ad un più lungo discorso ed al mantenimento di una promessa, che non ho dimenticato.

Roma, R. Università.

Alberto Pincherle.

MARCIONE E IL NUOVO TESTAMENTO LATINO

Nella replica [1] ai critici che da varie parti hanno preso in esame e hanno sottoposto a discussione le tesi principali del suo Marcione [2], il von Harnack si è compiaciuto di constatare che nessuno ha impugnato, che al contrario alcuni hanno esplicitamente accolto, la sua conclusione, che Tertulliano, nello stendere la sua laboriosa confutazione dell'eretico del Ponto, abbia avuto sott'occhio e abbia seguito un testo latino neotestamentario di origine marcionita [3]. È precisamente la conclusione che il von Harnack ha patrocinato, contro lo Zahn, nella terza delle sue *Beilagen* [4], ampliando e precisando quel che, in base sopratutto al carattere presunto

(1) *Neue Studien zu Marcion.* Leipzig, Hinrichs, 1923, p. 26: " Die Kritiker haben anerkannt oder nicht widersprochen, dass Tert. ein marcionitisches lateinisches N. T. vorgelegen hat, und sie haben bezeugt, dass damit eine wichtige neue Erkenntnis für die Geschichte des Kanons und Textes gegeben ist „.

(2) *Marcion*: das Evangelium vom fremden Gott[2]. Leipzig, Hinrichs, 1924.

(3) Riassumendo minutamente le argomentazioni del von Harnack, senza però rivalutarne di persona la consistenza, il D'Alès giudica: " il parait aujourd'hui démontré, par les travaux précis de M. Harnack, que Tertullien lisait et citait la Bible marçionite d'après une version latine „. E ne conclude: " on est donc conduit à se demander si la Bible marcionite n'a pas été la première de toutes les Bibles latines „ (*Novatien.* Paris, Beauchesne, 1925, p. 77 e s.). Anche il nostro sagace e prudente La Piana in uno dei suoi più recenti saggi, così ricchi di luce e di suggestione, sulla primitiva chiesa romana, ha accolto la sentenza del von Harnack: " the Marcionites of Rome muste have deemed the Latins an important element in the Church, since pains were taken to translate into Latin the Marcionite Bible „ (*The Roman Church at the End of the second Century* in " Harvard Theological Review „ 1925, 3, p. 223).

(4) P. 47* e ss. della 2ª Ed.

marcionita dei prologhi paolini (1), avevano con discrezione insinuato il Corssen e il Lietzmann, il von Soden e gli editori inglesi del *Novum Testamentum latine*, mai però spingendosi fino a supporre che Tertulliano avesse polemizzato con Marcione su un « vangelo » e un « apostolico » latinizzati, ed arrestandosi più tosto a ritenere la probabile circolazione latina del testo neotestamentario, compilato dal grande predicatore del « Dio buono ». Non è questa l'unica tesi del *Marcion* harnackiano che noi vogliamo discutere nelle pagine di questo periodico (2). Ma crediamo opportuno non tralasciare nè pure questa indagine di natura testuale, per mostrare fra l'altro come sia agevole a volte accreditare nella maniera più sorprendente ipotesi ardite, di cui un controllo sulle fonti può mostrare rapidamente la discutibile consistenza (3).

---

(1) Il carattere marcionita di questi prologhi, segnalato la prima volta dal De Bruyne nella " Revue Bénédictine „ del 1917 (p. 1 e ss.), riconosciuto dal Corssen e da molti altri dopo di lui, è stato testè, vigorosamente, contestato dal Mundle (*Die Herkunft des marcionitischen Prologe zur den paulinischen Briefen* nella " Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft „ 1925, 1-2).

(2) Fra i critici cui il von Harnack risponde con le *Neue Studien* non figura alcun italiano. L'accenno fatto al volume del critico berlinese dal nostro Donini (" Ricerche Religiose „ I. 483) è stato forse il primo in Italia. Il saggio harnackiano merita veramente molta attenzione, perchè, fra l'altro, è un tentativo geniale di ritrovare nel secondo secolo una formulazione di quella " essenza del cristianesimo „ che il von Harnack medesimo bandiva nel 1900 nelle sue famose conferenze.

(3) Veramente il v. Harnack non è altrettanto asseverativo nel supporre che Tertulliano abbia avuto dinanzi agli occhi un " apostolico „ marcionita latino e un " vangelo „ marcionita latino. Della prima supposizione crede di dare una dimostrazione esauriente. Per la seconda (p. 178* e ss.) procede molto più guardingo e cautelato. Riconosce infatti che la prova è " etwas schwieviger „: e ne trova la ragione nel fatto che per la più gran parte Tertulliano dà citazioni, a proposito delle quali solo di rado possono essere formulati rilievi linguistici, dal momento che la versione latina, come tutte le antiche versioni, aderisce strettamente all'originale. Pure il v. Harnack propone la medesima tesi, notando 1) che la versione di Tertulliano coincide in un numero considerevole di passi col testo latino occidentale; 2) che essa tradisce un sapore straniero al latino tertullianeo; 3) che spesso è diversa dalla sua rielaborazione personale dei medesimi passi.

* * *

Una tesi come questa del v. Harnack non può essere convenientemente giudicata che sottoponendo a controllo, una dopo l'altra, tutte le argomentazioni e tutti i raffronti raccolti parzialmente in suo suffragio, esaminando la consistenza di ciascuno di essi, e, dopo averne definita la validità parziale o totale, vedere se dei fatti debitamente accertati non è possibile altra adeguata spiegazione che quella proposta. Può darsi che prendendo le mosse da una indagine puramente testuale si sia per giungere a constatazioni degne di rilievo per la natura stessa e il procedimento di disseminazione di quel movimento marcionita, la cui genesi e il cui successo costituiscono, anche dopo il Marcione harnackiano, uno dei più stimolanti problemi della vita cristiana nel secondo secolo.

Il v. Harnack constata innanzi tutto che le citazioni dell'« apostolico » nel quinto libro dell'*adversus Marcionem* divergono sensibilmente, così dal punto di vista lessicale, come da quello sintetico e stilistico, dal consueto linguaggio caratteristico di Tertulliano: sì che non appaiono foggiate direttamente da lui su un testo greco, ma semplicemente desunte e materialmente ripetute. Così, mentre Tertulliano usa raramente il *quod* e quasi mai il *quia* al posto dell'accusativo con l'infinito, simile costruzione compare invece di frequente in queste citazioni, il cui testo, in più, Tertulliano stesso dà nella forma più corretta, quando le adduce fuori dell'*adversus Marcionem*. Esempio tipico I Cor. III. 16, dato qui (V. 6) nella forma: nescitis quod templum Dei sitis? — e invece nell'altra: — non scitis vos templum Dei esse? — nel *de pudicitia*, 16. Noi crediamo che, per amor di tesi, il v. Harnack riduca di troppo l'uso del *quod* e del *quia*, al modo indicato, in Tertulliano. Potremmo segnalarne apparizioni copiose: ricordiamo di volo *ad Scapulam*, 3: « Tamen doleamus necesse est, *quod* nulla civitas impune latura sit sanguinis nostri effusionem ». Senza dire che, nella fattispecie, il confronto è scarsamente dimostrativo, perchè il riferimento del *de pudicitia* è più una parafrasi, che una cita-

zione (1). Non sembrano più probativi gli altri esempi addotti, sempre nella categoria dei confronti lessicali-stilistici. Il v. Harnack segnala la versione di Gal. IV. 4, qual'è citata in *adv. Marc.* V. 4: « cum autem evenit impleri tempus » così duramente calcata sull'originale ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. E osserva che Tertulliano non l'avrebbe tradotto così, se avesse avuto un originale greco dinanzi agli occhi, rilevando che a poca distanza (8), egli stesso dà l'inciso più latinamente: « at ubi tempus expletum est ». Ma egli però trascura di notare che nel medesimo capo 4, pur dove Tertulliano non cita più il versetto paolino, ma ci ricama su la sua dimostrazione, che Quegli il quale mandò il figlio suo nella pienezza dei tempi è il medesimo che il tempo aveva creato, ripete per conto proprio: « ipsius erat sustinuisse tempus impleri, cuius erat etiam finis temporis, sicut initium ». Non pare in alcun modo significativo il βαστάζετε di Gal. VI, 2 dato promiscuamente con *sustinete* e con *portate* nel medesimo c. 4 dell'*adv. Marc.* V. Dichiara il v. Harnack indegne del virtuosismo stilistico di Tertulliano le traduzioni date della I Cor. III. 19 (« deprehendens sapientes in nequitia illorum »), V. 7 (« ut sitis nova consparsio, sicut estis azymi »), IX. 9 (« numquid de bobus pertinet ad dominum », e della II Cor. III. 15 (« ad hodiernum usque velamen id ipsum in corde eorum ») e III. 18 (« eadem imagine transfigurari »), senza domandarsi però se simile indigenza espressiva non sia dovuta, anzichè alla traduzione soggiacente, ad una voluta aderenza al testo greco, imposta a Tertulliano dalle circostanze e dalle esigenze concrete della sua polemica. Il che vale anche per il modo pedissequamente fedele con cui è dato l'ἐνήργησεν

(1) Ecco il tratto completo, da cui il v. Harnack isola l'inciso che fa al caso suo: " non scitis vos templum Dei esse et in vobis *dominum* habitare? qui et templo sanciendo purificandoque aeditualem legem scripsit: si quis templum Dei vitiaverit, vitiabit illum Deus: templum enim Dei sanctum est quod estis vos „. Può essere istruttivo porre a confronto con questa parafrasi la reminiscenza del *de cultu feminarum* (II. 1): " nam cum omnes templum Dei simus, inlato in nos et consecrato spiritu sancto eius templi aeditua et antistita pudicitia est „.

di Efes. I. 20 con *inoperatus est* nell'*adv. Marc.* V. 17. Tutta la dimostrazione di Tertulliano, diretta a mostrare che l'insegnamento paolino, accettato dall'avversario nel suo « apostolico », implicava la credenza in un unico Dio creatore e rivelatore, doveva costringere l'apologeta a rimanere strettissimamente aderente al testo accettato dall'eretico, e a darne quindi una versione latinamente mal sonante, senza che vi sia alcun bisogno di supporre che la versione addotta non fosse sua, ma dei marcioniti stessi. Tanto più, ripetiamolo, che anche in altri luoghi, dove certamente Tertulliano non aveva dinanzi agli occhi l' « apostolico » marcionita, spesso l'apostolo è citato nel medesimo modo, latinamente grossolano, che il v. Harnack invoca come argomento della esistenza di una versione latina, « letterale, volgare, grecizzante ». Così egli segnala il contrasto fra la versione di Fil. II. 6 nell'*adv. Marc.* V. 20: « non rapinam existimavit pariari Deo » e nell'*adversus Praxean* 7 (1): « esse se aequalem Deo », ma non prende atto della circostanza che anche altrove Tertulliano cita il versetto paolino come nell'*adv. Marc.* e precisamente nel *de carnis resurrectione.* 6: « et sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo ».

Ma sebbene dichiari questa serie di indizi sufficiente a mostrare che « il testo paolino, quale Tertulliano ha seguito nel suo libro quinto contro Marcione, non è una sua traduzione », il v. Harnack sembra avvertire d'istinto la necessità di una dimostrazione più agguerrita ed enumera alcune osservazioni speciali, che vogliono del suo asserto costituire un sostegno « diretto e inoppugnabile ». E' su queste che occorre insistere di preferenza, perchè alcune traggono il loro peso, più che da elementi strettamente testuali, dalla tesi pregiudiziale del v. Harnack sul contenuto specifico della predicazione marcionita, e sono quindi suscettibili, come non ha veduto il troppo compiacente D'Alès, di una revisione in pieno.

---

(1) Non 6 come rimanda il v. Harnack.

Innanzi tutto il v. Harnack si arresta al passo di Gal. III. 26 (1), cui Tertulliano si riporta così: « sed et cum adicit: omnes enim filii estis fidei, ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos apostolus filios Abrahae per fidem affirmat, secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Ceterum quomodo filii fidei et cuius fidei, si non Abrahae? » È poichè parte dal presupposto, suggeritogli dalla sua personale raffigurazione « luterana » di Marcione, che per costui sia una delle idee centrali che noi siamo divenuti figli del Dio buono mediante la fede, ne arguisce che della modificazione del testo è completamente innocente Marcione e che si tratta invece di un errore dittografico di amanuense, che ha scambiato « filii Dei » con « filii fidei » e ha lasciato quindi perdere il « per fidem » (2). Ma una ipotesi così lambiccata è solamente « unvermeidlich » quando si siano accettati i presupposti che l'ispirano: presupposti che la nostra rivista si propone di rivedere, in base allo stesso materiale ricchissimo e vagliatissimo che il v. Harnack è venuto apprestando.

(1) Nella restituzione dell'" apostolico „ (p. 73*) il v. Harnack, naturalmente, pensa che il suo originale greco doveva dare come l'Apostolo: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως. Noi invece pensiamo che Marcione avesse dovuto correggere: πάντες γὰρ υἱοί ἐστε τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

(2) La probabile modificazione del δικαιοσύνην τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ di Fil. III. 9 in " institiam quae per Christum ex Deo „ attestata da Tertulliano (V. 20), sulla quale del resto il v. Harnack si pronuncia molto più asseverativamente a p. 51* (n. 2) che non a p. 126, ispirata dall'essere, nella concezione marcionita, " Christus wichtiger als der Glaube „, non suggerisce affatto la sua conclusione che, nel caso nostro, se la lezione dipendesse da Marcione, vi avremmo trovato, al contrario, un più forte vigore sul riconoscimento della validità rinnovatrice della fede. Perchè, se è molto luterano raffigurarsi la fede come veicolo della salvezza, non è del tutto marcionitico: e risponde molto meglio al " vangelo del Dio straniero „ il concepire i figli del Dio buono come generati completamente dall'ascensione al riconoscimento della bontà operosa, che raffigurarseli come riscattati *mediante* l'adesione all'atto redentore del Cristo. Ilario (*Hom. in Ps.* 91) dipende chiaramente dalla modificazione marcionita e la sua concordanza con Tertulliano è, anch'essa, un argomento contro l'ipotesi harnackiana di un errore di amanuense.

Se le peculiarità della citazione di Gal. IV. 22-24 nell'*adv. Marc.* V. 4 rendevano il tratto « sehr unbequem » per la tesi dello Zahn (1), come il v. Harnack si compiace di ricordare, non ci sembra che esso sia meno imbarazzante per lui. Seguendo l' « apostolicon » del maestro pontico, l'apologista così cita: « Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla, et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem — quae sunt allegorica (id est aliud portendentia); haec sunt enim duo testamenta (sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum): unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in servitutem, alium super omnem principatum generans vim dominationem et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed et in futuro, in quam repromisimus sanctam ecclesiam, quae est mater nostra ». Ecco una citazione che rende, effettivamente, complicato il problema del testo avuto da Tertulliano dinanzi agli occhi. Senza dubbio quelle due frasi incidentali, « id est aliud portendentia » e « sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum » (tra parentesi, quell' *invenimus* è presente o perfetto e nell'una o nell'altra ipotesi non cambia radicalmente il valore del rimando?), sono fatte apposta per rendere alquanto problematica la presenza di un « apostolicon » greco dinanzi allo scrivente; ma chi potrebbe dire che trovino un'adeguata spiegazione nella tesi del v. Harnack? Questi parte dal presupposto che non volendo formalmente associare in una analoga categoria le due economie, del Creatore e del Dio buono, Marcione abbia sostituito al διαθῆκαι del testo o ἐνδείξεις o ἐπιδείξεις: onde l'*ostensiones* del latino, a cui Tertulliano si riporterebbe direttamente. D'altro canto, ispirato dalla reminiscenza spontanea del διαθῆκαι originario, Tertulliano è naturalmente indotto a ripristinare nel latino *testamenta*, rimandando ad un inciso l'accenno all'*ostensiones* marcionitico, definito come una *interpretatio*. Ma simile congettura si appoggia su due presupposizioni, difficilmente dimostrabili. Innanzi tutto questa: che Marcione abbia

(1) *Gesch. d. neutestamentlichen Kanons*, I, 52.

trovato meno compromettente per la sua concezione del fatto cristiano la designazione comune delle due economie religiose sotto il qualificativo comune di ἔνδειξις o ἐπίδειξις che l'altro διαθήκη (1). Il che non appare necessario. E in secondo luogo l'altra: che quell'anima di polemista generoso che Tertulliano si portava in grembo si sia contentata di definire con il termine di « *interpretatio* » quel po' po' di corruzione del testo che sarebbe stata la sostituzione di ἐπίδειξις a διαθήκη. Il von Harnack stesso riconosce che una simile valutazione è « eine grossmütige und unhaltbare Annahme ». Chi è disposto a riconoscerne capace il polemista africano? Alla luce di simili considerazioni vien fatto di concludere, al modo inverso del v. Harnack, che il *testamenta* sia nè più nè meno, che la versione del διαθῆκαι conservato dall' « apostolico » marcionita che lo scrittore ha dinanzi a sè, e che con l'*ostensiones* dell' inciso, questi rimandi invece (l'*invenimus*, perfetto) ad una dizione latina altrimenti e precedentemente a lui nota (2).

A giudizio del v. Harnack è senz'altro « evident » che Tertulliano abbia letto un latino *ante omnes* invece che πρὸ πάντων a Col. I. 17, quando, nel riferimento harnackiano, scrive polemizzando (V. 19): « posuit apostolus: et ipse est ante omnes.

(1) Per asseverarlo, il v. Harnack invoca nell' " evangelio „ marcionita la registrazione di Lc. XXII. 20, dove il maestro pontico avrebbe cancellato l'aggettivo " nuovo „. Ma che simile cancellatura avesse effettivamente avuto luogo è illecito arguirlo dal riferimento tertullianeo, che non è una formale trascrizione (IV. 40): " itaque inluminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione *testamentum* constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit: nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis „. D'altro canto il termine διαθήκη occorre ripetute altre volte nel testo biblico e il v. Harnack deve ricorrere a prodigi di virtuosismo critico per espungerlo inesorabilmente: come a II Cor. III. 14 dove la scomparsa del διαθήκη originario è raccomandata ad una duplice, complicata ipotesi, della alterazione e della scomparsa del passo in virtù di una svista di amanuense, per un omoteleuton (p. 97*).

(2) Troviamo che allo stesso modo ci si debba render conto dell' inciso di V. 8, nella citazione di Ef. IV. 8: " captivam duxit captivitatem, *data dedit filiis hominum, i. e. donativa*, quae charismata dicimus „.

Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? » (1). Ma una deduzione di questo genere si regge sulla base di una incompleta allegazione del testo e di una inverosimile raffigurazione della situazione reale dello scrittore. Tertulliano scrive in realtà in maniera molto diversa: « Si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est, si non in illo condita sunt universa in caelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes, sive principatus sive potestates, si non cuncta per illum et in illo sunt condita, — haec enim Marcion displicere oportebant — non utique tam nude posuisset apostolus: et ipse est ante omnes. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? quomodo ante omnia, si non primogenitus conditionis, si non sermo creatoris? » (2). Dal che appare che Tertulliano ricava il carattere cosmogonico, anzichè puramente soteriologico, del πρὸ πάντων paolino da una induzione, anzichè da una semplice correzione del testo. Onde quasi si direbbe che, di per sè, in base al testo, egli sia disposto a concedere all'avversario, a Marcione, che il πάντων paolino sia un maschile, anzichè un neutro. Chè qualora egli avesse potuto convincere l'avversario di una errata comprensione della lettera del testo, è facile immaginarsi di quali mordaci invettive l'avrebbe investito. Che se poi l'interpretazione di *omnes* per *omnia* avesse dovuto essere unicamente assegnata al traduttore latino dell'« apostolicon » (e come ci sarebbe arrivato, senza suggerimenti dell'originale?) (3), il polemista avrebbe avuto doppiamente buon gioco, contestandogli una duplice e simultanea adulterazione, e del testo paolino e della appropriazione di

(1) E il D'Alès trionfalmente anche lui (*op. cit.* p. 77, n. 2): " Tertullien dénonce (dov'è mai la denuncia!) le caractère tendencieux de la version marcionite (l'apologista polemizza con Marcione, non già con un traduttore), qui porte *omnes* au lieu de *omnia*, plus nettement favorable au dogme de la création (poichè l'" apostolicon „ originario è in greco, come avrebbe potuto Marcione fare la distinzione fra il maschile ed il neutro, se non nelle postille?) „.

(2) Ed. Kroymann, p. 643.

(3) Ci potrebbe essere qui un dato per il problema dei rapporti fra le *antitesi* di Marcione e il suo testo biblico.

questo, fattane dal suo maestro (1). È, ci sembra, giocoforza supporre che Col. I. 17 avesse già un puro sapore soteriologico nel testo greco postillato da Marcione, onde il πρὸ πάντων dovette necessariamente essere reso *ante omnes*: cosa che solo per via indiretta poteva condurre Tertulliano a ricollocare il Cristo nella pienezza della costituzione cosmica (2).

Infine (3) a sostegno della sua ipotesi, il v. Harnack adduce, per ultimo, un argomento che è fra tutti il più fragile e il meno consistente. Nell'epilogo della sua rassegna della lettera ai Galati nell'« apostolicon » marcionita, Tertulliano, all'argomento *ad hominem* ricavato da VI. 17: « cum vero adicit stigmata Christi in corpore suo gestare se — utique corporalia compedum — iam non putativam, sed veram et solidam carnem professus est Christi, cuius stigmata corporalia ostendit », premette questo enigmatico inciso: « persecutores vocat Christi ». Le tre parole sono così fuori di posto, che il Kroymann, nell'edizione viennese del *Contra Marcionem* (4) le ha poste tra parentesi quadre. Lo Zahn le aveva supposte frammento residuale di un testo non ricuperabile. Il v. Harnack

---

(1) Il v. Harnack (p. 49* n. 2) assevera che l'ipotesi di una utilizzazione tertullianea parallela del testo marcionita non è suffragata in alcuna maniera. Ma in questo caso il passo controverso era troppo importante, perchè lo scrittore non avesse il pungolo di una più esatta comparazione dei testi.

(2) Un'osservazione analoga alle precedenti ci sembra possa contrapporsi al " wohl evident „ come il v. Harnack giudica l'ipotesi di un " praesperare „ latino dinanzi agli occhi di Tertulllano, nel momento di citare Ef. I. 12 nell'*Adv. Marc.* V. 17.

(3) Non ci sembra che si possa far gran conto — e il v. Harnack stesso non ne fa — della utilizzazione polemica di I Cor. VI. 20 nella forma tertullianea (V. 7): " iam nunc quomodo honorabimus, quomodo tollemus Deum in corpore perituro? „, dove compare, col " tollemus „ una vecchia variante latina. Dal momento che essa non compare soltanto qui, quasi dipendente dall'" apostolico „ marcionita, ma ricorre costantemente in Tertulliano. La troviamo infatti, non solamente nel *de carnis resurrectione* (10. 16), come il von Harnack (p. 85*) ricorda, ma anche nel *de pudicitia*, 16: " Empti enim estis pretio, sanguine scilicet domini; glorificate et tollite dominum in corpore vestro „. Senza dire che non è questa una lezione che potesse riscuotere simpatie marcionitiche.

procede più complicatamente. Perchè il Dialogo di Adamanzio (1) cita il testo paolino dell'« apostolico » marcionita in questa forma alterata: τῶν δ' ἄλλων εἰκῆ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω, egli suppone che il τῶν δ' ἄλλων non sia che la retroversione di un *de ceteris*, che era stato dato nella versione latina dell'« apostolico » al posto del τοῦ λοιποῦ: un cavallo di ritorno quindi. Ma questo non basta ancora a spiegare la singolare pericope tertullianea: e il v. Harnack deve soggiungere che o il polemista ha veduto nei *ceteri* un'allusione ai persecutori di Cristo o ha avuto già sotto gli occhi un testo greco corretto sul latino: equivoco su equivoco, quindi. E dire che tutto può essere agevolmente spiegato con un ἄλλοι introdotto già da Marcione nel suo greco, a conglobare in un'unica designazione gli avversari in blocco della spiritualità del messaggio di Cristo e della sua fedele divulgazione paolina!

Per quanto riguarda l'*evangelium* marcionita, il v. Harnack (2) poggia la sua tesi che anch'esso fosse dinanzi agli occhi di Tertulliano in latino sulla dimostrazione ch'egli ha dato della medesima ipotesi per l'*apostolicum*. Onde possiamo dire che quella cade, se questa dimostrazione si rivela insufficiente. Egli tenta, è vero, di darne anche delle argomentazioni supplementari. Ma non si potrebbe dire che esse racchiudano un vero valore probativo. E' del tutto arbitrario infatti il pensare che il polemista avesse dinanzi a sè un testo latino di Lc. VI. 20 quando traduce (IV. 25 e 26) μακάριοι con *beati*, invece che con *felices*, quasi il *beatus* non fosse ancora per lui un vocabolo sufficientemente nobilitato dall'uso ecclesiastico. Ed è, invece, un argomento ben più solido per la tesi contraria, quello che si può ricavare dall'esplicito inciso dell'*adv. Marc.* IV. 14, a proposito della prima beatitudine: « beati mendici — sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in graeco est, — quoniam illorum est Dei regnum. » L'immaginare, come fa qui

(1) V. 22. Ed. van de Sande Bakhuyzen, p. 222.

(2) P. 178* " Nachdem bei dem Apostol. erwiesen worden ist, dass er es lateinisch gelesen hat, ist es an sich höchst wahrscheinlich, dass auch hier (a proposito del Vangelo) seine Vorlage lateinisch war „.

il v. Harnack, che Tertulliano corregga il *pauperes* che avrebbe avuto sotto gli occhi in un *mendici* più vicino all'originale, solo per aver miglior agio a riportarsi ai «pezzenti» del Vecchio Testamento, è una sottigliezza senza valore. Tertulliano ha più tosto l'aria di riconoscere una finezza di significato già utilizzata dallo stesso insegnamento di Marcione, a cui egli, in forza dell'originale, deve dare apertamente ragione.

* * *

Dopo aver preso atto della tesi del v. Harnack, il p. D'Alès, che è di così facile contentatura quando non si tratta di ipotesi che sappiano anche lontanamente di modernismo, conclude con solennità: «on est donc conduit a se demander si la Bible Marcionite n'a pas été la première de toutes les Bibles latines et si, en luiopposant une Bible latine catholique, l'Église ne lui aurait fait quelques emprunts» (p. 78).

Speriamo che la analisi da noi tentata sia sufficiente a mostrare come questo sia un correr troppo. Il *Marcion* harnackiano è un vero monumento di sagacia e di ampiezza di cognizioni. Ma noi riteniamo che gli stessi materiali testuali da esso così meravigliosamente accumulati diano i mezzi per una revisione delle sue conclusioni, così d'indole critica come d'indole concettuale (1).

E probabilmente il problema del marcionismo e dei suoi testi canonici va ancora approfondito, alla luce della evoluzione della comunità cristiana nel secondo secolo e alla luce del processo continuativo dell'attività tertullianea, nostra migliore fonte al riguardo, durante il decisivo impero di Settimio Severo.

Roma. R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

(1) La revisione è già cominciata in Germania: v. Vogels, nella *Theologische Revue*, 1925, 12 e la violenta replica del v. Harnack nella *Theologische Literaturzeitung*, 1926, 5.

IN TEMA
DI ROMANZI AGIOGRAFICI

Occorre a pena rammentare a chi legge, come, se se ne eccettui qualche lettera e forse quel commentario smarrito sul profeta Abdia (1), Girolamo iniziò la sua attività con quella squisita *Vita di Paolo di Tebe* (2), prima di una breve serie di vite di santi monaci (3), con cui egli può porre anche oggi la propria candidatura ad un seggio, e non l'ultimo, nel rango dei romanzieri e novellieri più quotati. Ma fino a che punto romanziere? fino a che punto, cioè, la suggestiva vicenda del monaco Paolo, tutta intessuta di motivi favolosi e irreali, poggia su un fondo storico, fino a che punto gli intenti edificativi di Girolamo hanno fatto velo ai suoi doveri di storico?

Gli scettici sono tutt'ora falange. Dai contemporanei di S. Girolamo, il quale, a chi gli obbiettava come un Paolo di Tebe *qui semper latuit*, non doveva esser mai esistito, rispondeva tacciando i suoi critici malevoli di fariseismo (4); alla scuola del Weingarten, che si è adoperata in ogni modo per mettere in luce la non originalità e la non attendibilità di Girolamo; a chi, come la corrente dei critici più moderati, pensa sia cosa assai ardua e difficile andare a ripescare i pochi dati autentici (per non dire pochissimi) sulla personalità storica di Paolo di Tebe, su dal pelago dei fantastici ricami in cui la penna viva e la mente immaginifica di Girolamo deve averli

(1) Vedi F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, son oeuvre*. Parte prima, Tomo II, pag. 16-17. Il commentario ad Abdia, perduto, rimonta al 375, mentre la data della *vita Pauli* oscilla fra il 374 e il 379.

(2) Testo in *P. L.* XXIII, 17 segg. Bibliografia in Bardenhewer, T. III, p. 636-637, Schanz, §, 974. (Tomo III, 1, p. 438).

(3) *Vita Pauli, Vita Hilarionis, Vita Malci.*

(4) *Vita Hilarionis*, 1.

imprigionati (1); corre tutta una gamma di opinioni che difficilmente avrebbe lasciato presentire che un maestro — anzi il maestro — della critica agiografica, il padre bollandista Ippolito Delehaye S. J., fosse venuto a rivendicare in pieno la personalità storica di Paolo di Tebe (2), con l'unico risultato di sostituire all'uomo dei boschi, dipinto da Gerolamo, una specie di capo-scisma nella chiesa di Ossirinco, capace — a quanto sembra - di trascinare la folla dei fedeli a contrapporre i propri agli altari profanati dal vescovo Teodoro.

* * *

I numerosi e altrettanto inconvincenti tentativi della scuola del Weingarten per trovare nella letteratura agiografica greca e latina dei precedenti e delle fonti alla vita di Paolo scritta da Girolamo, possono, oramai, dirsi superati, specialmente da quando il Bidez ha pubblicato nella raccolta dei lavori della facoltà di filosofia di Gand, due versioni greche inedite della vita di Paolo di Tebe (3). Messe a fronte le due nuove redazioni greche con quella già esistente e con la redazione latina di S. Girolamo, il Bidez è riuscito, sulla scorta di questa nuova documentazione che non poteva soccorrere Bollando stesso nella sua facile ipotesi (4), a dimostrare luminosamente l'assoluta originalità della redazione gerolamina della quale le tre redazioni greche non rappresenterebbero che delle posteriori versioni, strettamente e pedissequamente dipendenti da quella (5).

---

(1) Vedi, p. e., De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* pag. 457, che definisce la *vita Pauli* di Girolamo "une mélange de données probablement exactes, d'ailleurs assez difficiles à démêler, et de poétisation plus ou moins fantastique „.

(2) Hippolyte Delehaye, *La personnalité historique de S. Paul de Thèbes.* "Analecta Bollandiana „, Tomo XLIV, fasc. 1-2 del 30 Marzo 1926, pag. 64 segg.

(3) J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes, avec une introduction* (Gand, Eugelcke, 1900, pagg. XLVIII-33).

(4) Nel primo volume degli *Acta Sanctorum*, al 10 Gennaio, è pubblicata la vita di Girolamo e una versione latina della redazione greca. Bollando attribuisce la precedenza alla redazione greca e fa dipendere da questa la redazione gerolamina.

(5) Il lavoro del Bidez, non rammentato dal Delehaye nel suo scritto, precisa anche le condizioni nelle quali la *vita Pauli* sarebbe stata redatta da

D'altra parte il Delehaye stesso deve riconoscere, sia pure — sembra — a denti stretti, che nessuna altra fonte se non quella offerta dalla vita di Girolamo, debbono aver compulsato Cassiano e Postumiano nei brevi accenni che essi fanno rispettivamente alla personalità e ai monasteri di Paolo di Tebe (1). Non rimarrebbe altro, quindi, per ricostruire la personalità storica di Paolo, che affidarsi ciecamente a quei pochi dati che Girolamo offre nel corso del suo racconto e che si presentino verosimili, se pur non ci sia possibile valutarli in base al controllo di altre notizie e di altre fonti indipendenti da Girolamo e che possano occorrere per comprovarne la sostanziale buona fede storica.

Non si era, sino ad oggi, potuto esumare nulla al riguardo. Il Delehaye ha creduto di poter completare la lacuna adducendo un brano di quel libello dei presbiteri Marcellino e Faustino, diretto agli augusti Valentiniano, Teodosio ed Arcadio, che si trova inserito nella raccolta nota col nome di *Collectio Avellana*. Riferisco il passo:

Certa pars est apud Oxyrynchum sanctae plebis, in cuius sacro numero plerique quanto intentius ad res divinas studium curamve posuerunt, tanto sollicitius diligentiusque fidem catholicam inviolabiliter servare contendunt, ita ut se nullis haereticis nullisque praevaricatoribus per divina commisceant sacramenta. Ad hanc observantiam plerique eorum eruditi sunt exemplo et motu beatissimi Pauli, qui isdem fuit temporibus quibus et famosissimus ille Antonius, non minori vita neque divina gratia quam fuit sanctus Antonius. Novit hoc et ipsa civitas

---

Girolamo. Girolamo sarebbe stato spinto alla redazione della *vita Pauli* dalla traduzione che in quello stesso giro di tempo Evagrio aveva compiuto della biografia di Antonio scritta da Atanasio. Nè si possono difatti negare le palesi influenze atanasiane nello scritto di Girolamo, tali e così appariscenti da indurre Bollando ad attribuire la *vita Pauli* stessa nella sua redazione greca, che egli riteneva come l'originale, se non ad Atanasio in persona certamente ad uno dei suoi discepoli. Gli opuscoli di Girolamo furono ben presto tradotti in greco; sulla data delle versioni e sui loro autori vedi anche: M. Paul Van den Ven, *Saint Jérôme et la vie du moine Malcus le captif* (Lovanio 1911) e M. O. Zoeckler, *Hilarion von Gaza*, in "Neue Jahrbücher für die deutsche Theologie„ T. III (1894) pp. 145-178.

(1) Cassiano, *Conlat.*, XVIII, 5-6 (Ed. Petschening, p. 511) e Postumiano in Sulpicio Severo *Dialog.* I, 17 (*P. L.* XX, 194). Il Delehaye ha (in "An. Boll.„ XXVIII, p. 63-86), per usare le sue parole, *essayé de montrer que la réalité du voyage de Postumien peut se defendre.*

Oxyrynchus, quae hodieque sanctam Pauli memoriam devotissime celebrat. Sed haec ipsa pars plebis, ubi vidit episcopum illius civitatis nomine Theodorum in impiam praevaricationem fuisse conlapsum, ita ut non solum fidem integram condemnaret neque ut tantummodo impie subscriberet sed etiam ut laicum se fieri ab impio Georgio pateretur et denuo ab ipso haeretico episcopum ordinari, exsecrata est eius communionem habens secum presbyteros et diaconos illibatae fidei per quos fruebatur divinis sacramentis una cum supra memorato beatissimo Paulo (1).

Il D. dichiara immediatamente che è difficile non riconoscere nel beato Paolo dipinto da Marcellino e Faustino l'eroe della *vita Pauli* e procede senz'altro all'identificazione (2). C'è, a prima vista, tanto da rimanere profondamente sconcertati. Sta di fatto che la ipotesi del Delehaye non si presenta con quei caratteri di sia pur ipotetica probabilità, che possano consentirne l'accettazione.

I dati che dalla *vita Pauli* di Girolamo si possono ricavare relativamente alla personalità di Paolo e che presentano una certa verisimile attendibilità storica, sono pochi, ma tali da non consentire assolutamente l'identificazione, a meno di non voler buttare a mare anche questi, con il pratico risultato — ed è di fatto il risultato a cui giunge, forse senza addarsene, il Delehaye — di distruggere nello scritto di Girolamo quel pochissimo che poteva sembrare non proprio come un assoluto parto di fantasia. È ben vero che così il Paolo di Girolamo come quello della *Collectio Avellana* ci sono, ambedue, presentati come contemporanei di Antonio; ma è altrettanto vero che se Girolamo dipinge il suo eroe come un asceta e un anacoreta che ha vissuto ininterrottamente dal tempo di Decio a quello

(1) O. Guenter *Collectio Avellana*, C. S. E. L., XXXV, Vienna 1895, p. 33-34.

(2) Non è male notare che ad un editore intelligente come il Guenter non è nemmeno venuto il sospetto di poter identificare i due Paoli, dando a quello del libello una personalità a sè, battezzandolo come *Paulus Oxyrynchita*. Nè differentemente si è comportato il Reverendo G. T. Stokes — e il D. mostra di non saperlo — nel *Dictionary of Christian Bioyraphy* dello Smith e Wace (Vol. 4. p. 277, n. 75) che separa nettamente la trattazione dei due Paoli assegnando al Paolo di Ossirinco una personalità assolutamente indipendente da Paolo tebeo.

di Costanzo, perfettamente lungi dal mondo (1), senza preoccuparsi minimamente dei rivolgimenti terribili che in quel torno di tempo avvenivano, l'altro prende parte attiva alla vita della comunità di Ossirinco, prima tenendo in guardia la comunità dalle contaminazioni eretiche con l'azione e con l'esempio, poi, senz'altro, facendosi anima di un movimento inteso a separare la comunità dalla comunione del vescovo Teodoro, trasformando la chiesa di Ossirinco in una vera e propria comunità presbiteriana (2).

Il D. cerca di conciliare in certo modo i due testi supponendo come Paolo, che doveva menare vita eremitica e anacoretica, fosse chiamato per intervenire nella comunità di Ossirinco dai fedeli stessi: « Dans la situation pénible que créait à la communauté d'O. l'inqualifiable conduite de son chef, il est assez naturel qu'on ait songé à consulter un saint-homme comme l'ermite Paul. Peut-être celui-ci jugea-t-il les circonstances assez graves pour se rendre sur place et soutenir par sa presence les fidèles de cette malheureuse église ». Ora questa ipotesi del Delehaye, sia pur avanzata in forma dubitativa, è data — se non m'inganno — dall'aver il D. inconsapevolmente proiettato nel racconto di Marcellino e Faustino il *cliché* di Paolo che egli si è foggiato in mente, attraverso la lettura della vita gerolamina. Sta di fatto che nulla di quanto suppone il D. trova un suo riscontro nel testo, chè — a rigore — se non temessi di eccedere in senso inverso, potrei dire che ad un attento esame del passo riferito dal libello non risulta nemmeno che il Paolo di Ossirinco sia stato un monaco, tanto meno un anacoreta. Intanto è per lo meno strano che Marcellino e Faustino non abbiamo esumato esplicitamente questa caratteristica di Paolo, tanto più che occorre tener presente come il Paolo tebeo profilato da S. Girolamo ci è stato presentato come il primo eremita, maestro e precursore in un certo senso dallo stesso Antonio; caratteristica, questa, che gli scrittori

---

(1) Una frase di Girolamo merita di essere riportata. Appena passato il primo momento di emozione seguìto all'incontro fra Paolo e Antonio, il primo si affretta a chiedere al secondo: "Narra mihi, quaeso, quomodo se habeat humanum genus. An in antiquis urbibus nova tecta consurgant; quo mundus regatur imperio; an supersint aliqui, qui daemonum errore rapiantur.... (*Vita Pauli*, 10) „.

(2) Così la definisce il Rev. Stokes nel citato articolo del *Dic. of. Chr. Biog.*

della supplica non avrebbero dovuto omettere di ricordare a proposito del loro Paolo.

Ora è ben vero che la memoria di Paolo ossirinchita è messa in relazione con quella di Antonio; ma come? « Beatissimus Paulus, qui isdem fuit temporibus quibus et famosissimus ille Antonius, non minori vita neque studio neque divina gratia quam fuit sanctus Antonius ». Non pare pertanto strano che la virtù di un maestro sia misurata sulla base di quella di un discepolo? E poi, che altro, all'infuori di un dato cronologico, si ricava dal passo, se non che Paolo era un sant'uomo che la grazia di Dio aveva fatto giungere a tal grado di perfezione, da poterla raffrontare con quella di S. Antonio? È ben vero che la Chiesa di Ossirinco celebra devotamente la memoria (memoriam devotissime celebrat) di Paolo, ma non avrebbe potuto far ciò, memore dei servigi che Paolo aveva recato alla comunità? E presupposta — in definitiva — l'identificazione dei due Paoli, che anacoreta era mai questo Paolo tebeo, o ossirinchita che sia, per il quale Ossirinco non era forse se non una delle molte città nelle quali la sua virtù era ben nota? (1).

Non mi nascondo come non sarebbe difficile — forse — opporre ad alcuni dei mici interrogativi altrettante risposte; dubito se esse potrebbero convincere appieno e se, comunque, varrebbero mai a dare un valore di certezza alla ipotetica identificazione del Delehaye, alla quale oltretutto fa

(1) Tanto almeno è lecito presumere dall'inciso: "Novit hoc (la virtù di Paolo) *et* ipsa civitas Oxyrynchus..„ Questo *et* con valore di *etiam* fa presumere che Paolo abbia visitate come Ossirinco anche altre città egiziane. Per un anacoreta che è vissuto dai tempi di Decio a quelli di Costanzo senza veder mai anima viva all'infuori di un corvo — celeste apportatore di vivande — (tanto almeno riferisce Girolamo), che non si spaventa di una lupa, ma batte la porta in faccia a un sant'uomo come Antonio, è un po' eccessiva, mi sembra, una sia pur ipotetica attività missionaria di questo genere.

Quello altresì che non riesco a spiegarmi nello scritto del Delehaye è la decisa affermazione del D. stesso circa l'appartenenza di Paolo di Ossirinco al partito luciferiano. Il D. la smentisce recisamente. Ora è certo, peraltro, che il movimento di Ossirinco è dagli autori del libello assimilato a quello degli intransingenti luciferiani. Il D. asserisce che Paolo di Ossirinco era "étroitement attaché à la bonne doctrine„. Ma non è poi mica detto che — imperante Costanzo — Lucifero di Cagliari potesse essere considerato da chi era *attaché à la bonne doctrine* proprio come un eretico!

ostacolo anche una difficoltà, e non lieve, di ordine cronologico (1).

* * *

Occorrerebbe concludere, ad ogni modo, che il Paolo Tebeo — primo eremita — dipinto da Girolamo, e il luciferiano di Ossirinco sono due persone perfettamente distinte e separate.

Si ritorna al punto di partenza. La personalità storica di Paolo di Tebe rimane pur sempre un mistero. Che sia lecito affidarsi ai dati offerti da Girolamo è questione, direi, di fede. Si accomodi chi può! Ma di quanto sia difficile prestar fede a Girolamo ci dà la misura il Delehaye stesso il quale da una parte dichiara « qu'il faut.. se persuader, que S. Jérôme a voulu faire autre chose qu'un roman d'édification », dall'altra ammette « qu'il faut bien avouer que l'on aurait peine à s'en contenter [dello scritto di Girolamo] pour établir la realité historique de celui, que S. Jérôme regarda comme le premier ermite » e, all'atto pratico, visto e considerato che non gli è

---

(1) Paolo tebeo, al momento di ritirarsi a vita eremitica, doveva avere 20-23 anni (vedi *Acta Sanctorum*, 10 Gennaio, § 8). Siamo circa verso il 250. La morte di Paolo, sempre secondo il calcolo, del resto ineccepibile, dei Bollandisti, sulla base dei dati forniti da Girolamo, dovrebbe essere avvenuta nel 340-341 a 113 anni di età. Ora l'occasione dello scisma di Ossirinco è data dalla alleanza stretta tra il vescovo della città Teodoro e Gregorio di Cappadacia, l'intruso di Alessandria. Noi sappiamo (Duchesne, *Storia ecc.*, II, 118) che Gregorio fece il suo ingresso in Alessandria il 22 marzo 339, e che vi morì, dopo lunga malattia, il 25 giugno 345. Ora, se si ammette che la solidarietà di Teodoro di Ossirinco con Gregorio di Alessandria si sia manifestata subito dopo l'elezione di quest'ultimo, occorre concludere che un povero eremita di 112 anni e mesi, morto a 113 — e forse per la troppa commozione provata al vedere un'altro uomo — fosse capace di provocare uno scisma trascinando dietro di sè tutta la comunità di Ossirinco. Ma guai a presupporre il minimo sbaglio nella cronologia di Paolo tebeo stabilita dai Bollandisti! E peggio: guai a pensare che la comunione fra Teodoro e Gregorio fosse avvenuta in periodo più tardo, mettiamo dopo il concilio di Sardica (342-343) che aveva dichiarato decaduto Gregorio (e si spiegherebbe allora il legittimo sdegno della *plebs* ossirinchita, si spiegherebbe ancor meglio il qualificativo di empio e di eretico dato dal passo della *collectio avellana* a Gregorio) o, dato che si tratta di mesi, poco prima. Bisognerebbe supporre in questo caso che Paolo, dopo esser volato in cielo a godersi il meritato riposo dopo 113 anni di dura vita terrena, avesse avuto ancora il coraggio di scendere nuovamente fra i mortali per prender parte alle loro brighe..!

possibile contentarsi di una novella per stabilire la realtà storica di un personaggio, ne crea lui un'altro che col primo, evidentemente, ha poco a che vedere.

Del resto, quale sia stato il metodo di lavoro di Girolamo noi lo sappiamo. Ce lo dice, in parte, il Delehaye stesso in alcune pagine del suo mirabile volume sulle leggende agiografiche (1) che rimarrà per molti anni ancora come il capolavoro cui sia mai giunta la critica agiografica; si può ricavare in parte da deduzioni di vario genere (2).

E se uno dei meriti precipui del volume ricordato del Delehaye è stato quello di aver tracciata una mirabile classificazione dei testi agiografici, vorrei domandargli in quale categoria egli vorrebbe mettere la *vita Pauli* di S. Girolamo se non proprio in quella categoria (la quarta) comprendente, per usare le parole del D., dei « romans historiques *nei quali* l'élément historique est presque toujours réduit à une quantité infinitésimale » (3).

In queste condizioni voler scevrare nel racconto di Girolamo quello che ipoteticamente può esservi di vero, conduce fatalmente il ricercante a rinunciare, scoraggiato, ad ogni logica conclusione; nè si potrà dire di aver sortito miglior risultato prescindendo completamente — o quasi — dal racconto di Girolamo per dare a Paolo, primo eremita, una personalità ricavata da testi, bensì indipendenti da Girolamo, ma che hanno di mira una persona che con quella adombrata da Girolamo

(1) Hippolyte Delehaye S. J., *Les legendes agiographiques*, Bruxelles 1905 Il D. mostra (p. 40), e in modo indiscutibile,come il quadro possente e vivace che Girolamo fa agli inizi della *vita Pauli* della persecuzione deciana, si fondi su motivi di origine tipicamente classica e pagana. " La magie du style osserva al proposito il D. — et le puissant relief de ces tableaux leur donnent une apparence d'originalite à laquelle ils ne peuvent pretendre „.

(2) Infatti un curioso episodio della *vita Pauli* può, forse, essere istruttivo. Paolo si sente morire e prega Antonio di andargli a prendere il pallio che il vescovo Atanasio aveva donato a lui, Antonio, onde lui, Paolo, potesse usarne come di un sudario che l'avrebbe coperto e avvolto dopo morto. Ora è certo che quando Girolamo scriveva doveva conoscere la *vita Antonii* di Atanasio tradotta da Evagrio. Non potrebbe essere questa il pallio cui accenna Paolo nel suo dialogo? Ho già accennato alle influenze profonde della vita atanasiana che si riscontrano nello scritto di Girolamo; e potrebbe essere probabile, che, con questo episodio del pallio, Girolamo abbia voluto indicare (a chi sapesse leggere tra le righe) *il tipo* da lui seguito nel plasmare il suo eroe.

(3) *Op. cit.*, p. 110.

ha, evidentemente, allo stato attuale delle nostre conoscenze testuali e documentarie, poco o nulla a che vedere (1).

Occorrerà per questo dire che Girolamo, di cui tutti conoscono l'impertinente malignità, ha voluto giuocare un brutto tiro ai posteri critici e ai fedeli contemporanei? Non credo. Lo scopo edificativo, perseguito da Girolamo nel suo scritto, è quello che occorre tenere in primo luogo presente. Non altro. « La *vita dei santi* — ha scritto il padre Delehaye stesso a commento di un passo di De Maistre (2), — è di fatto la realizzazione concreta dello spirito evangelico e per il fatto che essa rende sensibile questo ideale sublime, la leggenda, come ogni altro genere di poesia, può pretendere a un grado di verità più elevato di quello della storia stessa ».

Roma.

MARIO NICCOLI.

---

(1) Dico questo per chi ragionasse così: Paolo deve essere esistito; Girolamo ha dato della vita e delle personalità di lui una raffigurazione stereotipata e fantastica; nessuno ci impedisce di pensare che il vero Paolo sia quello dipinto, mettiamo, da Marcellino e Faustino. Il ragionamento innanzi tutto sarebbe viziato nelle premesse che andrebbero discusse. Ma, prescindendo da questo, l'ipotesi, se pur verisimile fra le mille che si possono fare, non potrà mai pretendere alla certezza storica fino a quando nuovi documenti non ci permettano di fissare con certezza come lo spunto da cui è partito Girolamo gli è stato offerto proprio dall'episodio riferito da Marcellino e Faustino. In questo caso occorrerebbe concludere sempre che Girolamo lo ha talmente trasformato da farne una cosa completamente diversa. E il risultato sarebbe sempre lo stesso.

(2) *Op. cit.*, pag. 260. Il passo di De Maistre, sempre a proposito di leggende religiose, conclude così: " Voilà la mythologie chrétienne! C'est la vérite drámatique qui a sa valeur et son effet indépendamment de la vérité littérale, et qui n'y gagnerait même rien „ (*Lettres et opuscules inédits du Comte G. de Maistre*, t. I. p. 236).

BOLLETTINO
DI FILOSOFIA RELIGIOSA

Paolo Tillich è oggi fra gli scrittori di filosofia sistematica in Germania uno dei più in vista. Il suo *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Göttingen, 1923) ha raccolto larghi suffragi e ha destato nutrite discussioni. Può verosimilmente prevedersi che anche questa sua *Religionsphilosophie*, compresa nella seconda parte (*Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*) del « Lehrbuch der Philosophie » edito da Max Dessoir, susciterà appassionate discussioni. Comunque, essa rappresenta un sintomo significativo dell'orientamento attuale della cultura universitaria tedesca al cospetto del problema filosofico-religioso. Il Tillich prende le mosse da due premesse idealistiche: che l'integrale vita dello spirito nasconda un'intima e rigida unità, e che essa, così nel suo complesso come nelle singole sue sezioni, non possa essere compresa, se non andandone a scoprire l'origine e la radice religiosa. Ma egli — e qui l'importanza indicatrice della sua posizione — sostiene che simili posizioni debbono essere, per mantenersi valide, trasferite al di là dell'idealismo gnoseologico e del metodo critico-dialettico ad esso corrispondente. Perchè solo a questo patto si salva la permanente consapevolezza dell'eterogeneità fra la visione sintetica dell'unità spirituale e l'assoluto che essa implica. E solo così si mantiene nell'ambito del pensiero quella forza che trascende la stessa sintesi concettuale, e che si ottunde e si smarrisce nel processo dialettico delle antitesi nella posizione idealistica. Il Tillich pertanto trasforma la filosofia dello spirito nella filosofia dell'attitudine, della tendenzialità e della inclinazione (*Sinn*) e il metodo critico-dialettico, in quello metalogico. Il processo della vita spirituale si realizza attraverso un superamento di forme tendenziali, ciascuna delle quali ha il suo principio nel sovvertimento e nella disgregazione della precedente. E la sua dialettica, come la dialettica della vita, è intessuta di paradossi. Chè il concetto di verità non è il più alto nel dominio dei valori spirituali, e investe solo una zona determinata delle attitudini spirituali. Su simile fondamento filosofico generale si comprende come il Tillich abbini l'atto religioso all'oggetto religioso,

fondendo l'una nell'altra la questione della essenza e quella della verità della religione, essendo l'attitudine religiosa la funzione tendenziale per eccellenza. Poichè sussiste appunto un divario radicale fra le forme relative della tendenzialità e la tendenzialità assoluta. Di qui una doppia direzione della coscienza, l'una verso le forme condizionate della tendenzialità e la loro unità, l'altra verso la finalità assoluta. La prima è la cultura, la seconda la religione, entrambi collegate e avvinte nella zona della medesima vita spirituale. La cultura è pertanto sostanzialmente religiosa e ogni atto religioso assume forma culturale. E il rapporto così stabilito fra religione e cultura chiarisce di riflesso le principali nozioni correlative, in cui la filosofia della religione mira a scoprire il carattere specifico della religione: teonomia ed autonomia, fede e incredulità, santo e profano. Potendosi così spiritualmente asserire che la cultura è l'esteriorità della religione, la religione è il contenuto della cultura. Il Tillich si domanda se, con ciò, non si viene ad ottundere, se non proprio ad annullare, l'autonomia specifica della religiosità. E risponde osservando che l'originalità della religione è sopra tutto nella peculiarità del suo mezzo di operazione, che è il simbolo, *mito* nella sfera teoretica, *culto* nella sfera pratica. La nozione stessa di Dio, per il T., è simbolica: e deve esserlo, perchè altrimenti esso si trasformerebbe in un oggetto e con esso non si esprimerebbe più l'assoluto. Il T. osserva, più audacemente: la fede implica in sè il teismo come l'ateismo, e la credibilità di Dio ha bisogno essa stessa di essere oltrepassata. Il concetto di simbolo assolve pertanto la funzione della mediazione fra teonomia ed autonomia. Ma, ancora, si può ricavare da una simile raffigurazione della essenza della religione un concetto religioso normativo? Il T. addita la risposta nel contrasto fra divino e demonico. Riannodandosi ad alcuni atteggiamenti dello Schelling dell'ultima maniera, egli osserva che la coscienza di Dio si scinde nel divino quale si coglie attraverso la forma, e nel demonico, che si ritrova « contro ogni forma ». Dove simile scissione viene a contatto, giace idealmente il punto iniziale della storia della religiosità, il suo erompere dalla indifferenza, per cui tutto è sacro, nella lacerazione attraverso il contrasto. Da una parte è quell'orientamento religioso che scevera le forme dal demonico e si concreta nella religione della legge: dall'altra è l'orientamento che non dà valore alla forma e nelle sue espressioni supreme sbocca nella mistica. La meta ideale della religione è la risoluzione del contrasto in unità. Il Santo ricercato e il Santo sperimentato si realizzano nella paradossale esperienza dell'assoluto come grazia, e tale realizzazione ha il suo simbolo concreto in un mediatore divino.

Il processo della religiosità nella storia è una scelta sempre più appropriata di simboli, chè la religione, paradossale per natura, è una universale possibilità. E i simboli stanno a segnare la transizione dalla filosofia religiosa alla teologia confessionale.

Non crediamo occorra qui sottoporre a critica alcune delle principali enunciazioni del T. I nostri lettori possono di per sè instituirne il confronto con le posizioni da noi ripetutamente difese in queste pagine. E possono anche coglierví indicazioni istruttive sull'orientamento attuale della cultura religiosa in Germania.

Alla raffigurazione del quale offre similmente un pregevole contributo il saggio di Kurt Stavenhagen: *Absolute Stellungnahmen: eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion* (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925). L'efficacia delle idee dell Otto e del Söderblom è evidente in questa opera, la quale però ha la sua connotazione specifica nel proposito di tradurle, caso mai, in termini di una speculazione più organica e più rigorosa. Lo S. premette che, per giungere ad una determinazione della essenza della religiosità, si aprono due vie, secondo che si assume per punto di partenza il noema o la noesis. La noesis religiosa ha per oggetto l assoluto, vale a dire un'entità la quale possiede un contenuto che non si può concepire aumentabile. Per questo essa non può essere caratterizzata che mediante le attitudini personali, le quali ne sono provocate. Tra le quali le principali son quelle della venerazione e del disprezzo, dell'amore e dell'odio, che l'autore naturalmente trasferisce — proprio come l'Otto — dalla sfera delle esperienze empiriche, in virtù di una rielaborazione concettuale guidata dai canoni della scuola fenomenologica di Edmondo Husserl. La terza parte è la principale del volume. Lo Stavenhagen vi discute « la natura della religione umana » descrivendo così l'*Ehrfurchtsreligion*, la religione della venerazione, nella quale l'individuo è consapevole della sua assoluta nullità in confronto del divino noema, il quale, come *tremenda majestas*, è decisamente inosservabile, come la *Liebesreligion*, la religione dell'amore, contraddistinta da una coscienza di assoluta domestichezza e sicurezza e da un noema implicante l'assoluta paternità. Nella fusione dei due tipi la religiosità tocca il suo fastigio. Come l'Otto, lo S. tende ad approfondire il divario fra religione e moralità, analogo alla differenza generica fra il relativo e l'assoluto.

Un altro insigne rappresentante del pensiero speculativo odierno in Germania, questa volta di parte cattolica, Max Scheler raccoglie nel terzo volume (in due parti) delle sue *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* una serie di saggi, collegati dal costante interesse

alla possibile valorizzazione delle idee religiose e delle energie sacre per la costituzione e la disciplina della vita associata. Onde il loro comune titolo: *Christentum und Gesellschaft* (Leipzig, Der Neue Geist-Verlag, 1924). Il primo saggio tratta, con perspicace spirito di larghezza e di longanimità, il problema della pace interconfessionale. La quale è, secondo lo Scheler, possibile solamente quando la fede sia riconosciuta come atto libero e spontaneo di coscienza: mentre quando si pretenda di poterne argomentare l'oggetto conduce fatalmente al fanatismo. Le basi morali di una tale pace sono il precetto generale cristiano dell'amore, il principio cattolico: *interficite errores, diligite homines*, il riconoscimento del diritto naturale, soggiacente alla vita pubblica, l'esigenza che in argomenti di fede mai si proceda per spirito di pura reazione. L'A. si dilunga in considerazioni pragmatiche sulla situazione religiosa in Germania, nelle quali spira un largo sentimento di tolleranza verso il protestantesimo e l'idealismo kantiano, di cui si intravede un possibile riavvicinamento col cattolicismo sulla base di una teologia naturale la quale scaturisca « da una reviviscenza delle centrali concezioni agostiniane e dalla loro profonda associazione con i dati della filosofia moderna » (p. 28). Il secondo saggio tratta dei nuovi orientamenti sociologici e dei problemi offertisi ai cattolici tedeschi dopo la guerra. Lo Scheler studia con spirito critico la concezione dello stato nazionale, celebrando l'efficienza supernazionale delle idealità religiose, in particolare di quelle del cattolicismo, considerato come la sintesi armoniosa dei tipi religiosi europeo ed asiatico. Un altro saggio delinea un suggestivo confronto fra il socialismo profetico e quello marxistico: il primo dei quali, unico veramente religioso, pur muovendosi nella direzione socialistica, riconosce, nella storia, l'azione della libertà e di Dio. Seguono due saggi su « Etica e lavoro » « Lavoro e concezione del mondo ». Il volume si chiude con un'ampia dissertazione su « I problemi della popolazione come questioni di concezione del mondo », nella quale lo Scheler analizza e valuta le idee delle varie confessioni sul matrimonio e sulla sua finalità, scoprendo in Lutero l'iniziatore di quella visione laica del contratto matrimoniale che ha caratterizzato la civiltà capitalistica, e riporta anche qui in prima linea l'efficienza dei fattori religiosi come elementi disciplinatori della società, affermando aforisticamente: « la religione e il sangue, la fede e la razza sono le più potenti molle della storia » (p. 120).

Nella raccolta di *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età* (Firenze, Vallecchi) compaiono, com'è naturale in una corona di saggi miranti a onorare

una figura di Maestro che ha portato così viva, sempre, nella sua indagine e nella sua vita la coscienza delle leggi assolute e dei valori trascendenti onde si concreta il significato della esistenza, non meno di quattro studi su problemi di filosofia religiosa. Non tutti di pari valore e di analogo indirizzo: tutti però ugualmente istruttivi per chi sia indotto a inquadrare gli indirizzi odierni della speculazione italiana sullo sfondo generale della cultura religiosa contemporanea. Armando Carlini tenta il suggestivo argomento: *Il problema religioso nel pensiero di Aristotele*: argomento — può dirsi — rinnovato, sulla scorta dei frammenti raccolti dal Rose, dallo Jaeger, che il Carlini utilizza abbondantemente, e dal Ross, che egli ha ignorato. Ormai non è più lecito dubitare di una evoluzione, in senso sempre più razionalista, del pensiero aristotelico, dal *Protreptico* e dal περὶ φιλοσοφίας ai libri metafisici, la cui traiettoria di sviluppo avrebbe potuto trasparire più nitida da una esplorazione meno inquinata da preconcetti di scuola e da finalità tendenziose. Pure inclinando a mantenere inviolabile l'autonomia così dell'atteggiamento filosofico come di quello religioso, il Carlini non riesce a dare del rispettivo ámbito d'azione un confine rigoroso e a tracciare dell'uno e dell'altro il contenuto originale. Egli stesso si preclude la via a raggiungere l'intento, quando assevera, con una di quelle frasi fatte che sono degli *idola* funesti, essere « fondamentale in ogni religione: la fede nel dogma ». (Saremo impertinenti se consigliamo al Carlini, qualora voglia sul serio sapere quel che è fondamentale nella religione, di leggere *Das Heilige* di Otto?). Questo dal punto di vista del metodo, che nel Carlini, come negli altri nostri idealisti, è in ritardo di parecchie generazioni sul movimento generale della cultura religiosa. Sul terreno delle valutazioni storiche, non ci sembra che le pagine consacrate dal Carlini all'apprezzamento delle contrapposizioni fra il pensiero greco e il cristianesimo si salvino dalla taccia di qualche banale e convenzionale superficialità. E non ci sembra nè pure che lo sforzo, per quanto guardingo e cautelato, di ridurre l'ultimo stadio del pensiero aristotelico, fra il VII e il IX libro della metafisica, a un superamento della distinzione fra soggetto ed oggetto, per la raffigurazione dell'uomo come autocoscienza, sia altro che uno svisamento suggerito dalle particolari predilezioni di scuola, alle quali è ormai di moda fra noi voler ricondurre violentemente ogni pensiero del passato che si prenda in esame. — Pieno di buone intenzioni il saggio di E. Castelli: *Il problema teologico in Bernardino Varisco*, nel quale abbiamo particolarmente gustato le battute polemiche finali, centro quei neotomisti che hanno rimproverato al Varisco di « immanentizzare » il divino nel mondo,

ai quali viene opportunamente ricordato che la religiosità non sussiste senza una qualche immanenza del divino nella partecipazione della fede vivente. — Studiando sagacemente *L'aspetto mistico nella filosofia contemporanea* F. De Sarlo prende particolarmente in esame l'intuizionismo bergsoniano e l'idealismo di F. H. Bradley. — Infine, limpide, nobili, piene di significato, di coraggio e di verità, anche se taglienti e demolitrici, le pagine che V. Martinetti dedica a *La filosofia religiosa dell'Hegelianismo*. Lo scrittore vi trova modo, fra l'altro, di correggere l'equivoco che è nell'uso corrente della parola « idealismo » ricordando, a chi ama comodamente dimenticarlo, come idealistica in senso gnoseologico è ogni dottrina, la quale pensi la realta come un fatto od un complesso di fatti di natura spirituale; mentre idealistica in senso metafisico può dirsi soltanto quella filosofia che riconosca la realtà dell'ideale, del dover essere, del trascendente. In questo secondo senso, che è l'unico genuino, nessuna dottrina è così recisamente avversa allo idealismo quanto la dottrina hegeliana. Non facendosi trarre in inganno dalle apparenze illusorie e dalle formole altisonanti di cui si è ammantato il panteismo idealistico hegeliano, il Martinetti mostra come la religione, in una concezione che fa lo spirito, Dio, e nello spirito scorge unicamente l'unità dialettica dei momenti della realtà, diviene senz'altro la venerazione dello stato. Già nei brevi frammenti di Berna, Hegel aveva giudicato una degenerazione il passaggio dalla antica religione ellenica al cristianesimo. Il Martinetti va più in là. E con occhio iconoclasta, ma perfettamente equo, va a scoprire nella pratica stessa della sua vita quotidiana, la fondamentale irreligiosità di Giorgio Hegel, i cui fini furono, come risulta dall'epistolario e dalla vita accademica, la conquista di una posizione, il successo e la dominazione. Chi sappia leggere fra le righe del Martinetti ha molto da imparare dalle sue discrete allusioni e dai suoi eloquenti, per quanto sottaciuti, avvicinamenti.

Il problema che il Tillich formula in termini di cultura e di religione è da Leonard Hodgson formulato in termini di ragione e di fede, in quattro conferenze pronunciate al General Theological Seminary di New York e pubblicate ora con una appendice su *esperienza, esperienza religiosa ed esperienza cristiana* (*The Place of Reason in christian Apologetic*, Oxford, Blackwell, 1925). La trattazione è elementare, preoccupata di raggiungere conclusioni comodamente armonistiche. Nel fascio dei molteplici tipi di esperienza, l'esperienza religiosa si inserisce — e la definizione dell'A. rassomiglia molto ad una tautologia — come l'esperienza di coloro che riguardano la vita dall'angolo visuale della fede in Dio. A propria volta, l'esperienza cristiana scaturirà dal rinvenimento

di Dio nel Cristo. Non meno banalmente prudenti sono le delineazioni pratiche che l'A. suggerisce all'apologista. Le prime questioni ch'egli dovrà affrontare son quelle della razionalità della fede e della prassi religiosa. Quindi, muovendo dal presupposto che sussiste una coerenza razionale dell'universo, egli, pur riconoscendo che esistono altri caratteri vitali, oltre quello della razionalità, non si acconcerà a chiamarli irrazionali o non-razionali. Essendo la prima e l'ultima funzione della ragione l'immediata apprensione della verità e della razionalità, lo sbocco conclusivo del compito apologetico dovrà essere una esposizione della fede e della pratica della chiesa cristiana che ne imponga il riconoscimento come di realtà vera e razionale. — Prescrizioni altrettanto lucide che plausibili: come poi traducibili nel fatto l'A. non dice.

Probabilmente più numerosi e stimolanti motivi apologetici potranno essere spigolati nei suggestivi *Dialogues in Limbo* (New York, Charles Scribner's Sons, 1925), in cui George Santayana, del quale sono noti i cinque volumi *The Life of Raison*, immagina di riportare dal Limbo i giudizi e le impressioni di Democrito, di Socrate e di Avicenna, e nei quali la ragione non si direbbe che faccia la più lusinghiera e nobile delle figure. La falsità e la stoltezza vi appaiono come i contrassegni specifici della vita e della ragione: contrassegni però che non sono affatto in contrasto con la natura, la quale non sembra avere altra teleologia che quella scaturiente dalla tendenza a praticare, casualmente, rinnovati esperimenti sulle sue creature. Il presupposto razionale è folle nel voler imporre i suoi ideali a tutti i popoli; tutti i corpi viventi son folli nel ricercare forme statiche stabili mentre sono attivamente impegnati in un movimento di flusso, o nel protendersi verso il cambiamento, quando sono in condizione di riposante equilibrio: l'opinione è folle nel proiettare la distinzione del meglio e del peggio negli atomi, prescindendo dalle passioni e dagli interessi dell'anima; la sapienza è folle nel solidificare in permanenza i propri sogni; l'autologos (personificante la ragione) è folle nel ritenersi padrone e creatore di se stesso. Ma la tradizione conferisce santità a questi vari generi di follia e li rende normali, col sussidio della Sanzione e del Consenso. Se la fede è esercizio di capacità extrarazionali, il Santayana è uno squisito sollecitatore di fede. Nel dialogo sulla Filantropia egli applica la maieutica socratica all'ideale di umanità accarezzato dai fautori del pragmatismo, come Schiller e Dewey. Il Cristo realizzò questo ideale alla perfezione, perchè non fu solamente un predicatore morale in comunicazione soltanto con i propri ideali, fu bensì un impareggiabile confortatore di sofferenti e di deboli. Le ultime parole del Santayana sono una interpretazione

della immortalità: « la solubilità del pensiero è anch'essa un genere di morte, la più felice delle morti, perchè mai lo spirito è più sottile che quando è tuffato nell'immobile intelletto di Dio, ... e può cogliere il tutto o una parte del turbine della natura, e proiettarli nella visione della verità ».

« È da fare addebito alla letteratura filosofica inglese che non abbia prodotto finora un trattato completo su Erigena ». Con queste parole Henry Bett giustifica nella prefazione il suo lavoro: *Johannes Scotus Erigena*, a study in medioeval Philosophy (Cambridge, University Press, 1925). Ma se il saggio colma, per usare una frase di rito, una lacuna della letteratura filosofica inglese (la quale, in verità, non ha da accampare speciali titoli di accaparramento sul pensiero di uno *schottus*), non si potrebbe dire che aggiunga un numero particolarmente notevole alla non pingue letteratura eriugeniana, che il Bett del resto (lo mostra lo stesso titolo) non si è nè pure preoccupato di esplorare con esauriente cura. Il pensiero del *De divisione naturae* è esposto con diligente fedeltà: l'analisi dei suoi caratteri è istituita con solerte e accurata acribia. Intorno al problema delle fonti da cui l'Eriugena attinse la sua vasta concezione filosofico-teologica il Bett prende una posizione che non manca di personale originalità. Contro l'opinione corrente che fa di lui un utilizzatore pedissequo dello pseudo-Dionigi, il Bett lo ricollega, non a torto, molto più strettamente, all'apologetica agostiniana. Nel corso della sua analisi critica, l'autore ha occasione di enunciare osservazioni degne di nota. Abbiamo particolarmente gustato il riavvicinamento del « conficitur omnino esse omne, quod scit se esse, vel scit se nescire se esse » dell'Eriugena, col « cogito, ergo sum » cartesiano, quantunque l'attitudine da cui partono i due dialettici sia profondamente diversa; e un felice parallelismo intravisto, non senza calcare un po' la mano, fra la quadruplice divisione della natura posta da Eriugena a base del suo sistema, e l'inciso agostiniano del *De civitate Dei* V. 9 (Dio che fa e non è fatto, e le cause che fanno e sono fatte) e la distinzione aristotelica (*Met.*, XI. 7) fra il non mosso e movente, il mosso e movente, il mosso e non movente. Ma quando il Bett, logicamente, affronta i copiosi problemi che il carattere e il destino della filosofia eriugeniana pongono allo studioso del pensiero cristiano nel medio evo (in quale misura l'Eriugena fu panteista e in quale rapporto sta la sua sintesi con la posteriore scolastica) ci sembra che le sue conclusioni tradiscano una certa frettolosa superficialità, che non appaga e non convince. Così sul conflitto di platonismo e di aristotelismo nella cultura ecclesiastica medioevale il Bett ripete ancora valutazioni esclusivistiche, che anche

uno dei suoi maestri, il Taylor, ha ormai sottilmente sfatato e che vanno risolte e superate in una visione più organica del rapporto fra elementi strettamente nozionali ed elementi mistico-soteriologici, in cui è veramente l'anima dell'evoluzione della cultura cristiana nel medio evo: e non del solo medio evo.

Poichè trattare di Spinoza vale investire più o meno direttamente problemi di filosofia religiosa, non è fuor di luogo far menzione qui dei tre volumi di saggi che la *Societas Spinozana* ha pubblicato finora a delucidazione del pensiero, oscuro e discusso, dell'autore dell'*Ethica* (*Chronicon Spinozanum*, curis societatis spinozanae, 3 tt. Hagae Comitis, 1923). Alla raccolta contribuiscono studiosi di ogni lingua, di ogni paese, di ogni preparazione spirituale. Se si tiene conto di ciò, in aggiunta alla difficoltà di interpretazione del pensiero spinoziano, si intuisce l'eterogeneità di questi saggi, il valore dei quali varia dal panegirico verboso e inconcludente del Wolf (*Spinoza the Conciliator*), alla interpretazione mistica di Morris Cohen (*Amor Dei intellectualis*), per il quale « la dottrina dell'amore intellettuale di Dio è la dottrina centrale della filosofia di Spinoza », essendo Dio « l'essenza ideale o la struttura intelligibile della natura ». Un'analoga raffigurazione del concetto spinoziano di Dio propone anche l'Höffding (*Die drei Gedankenmotive Spinozas*), definito come « il principio della razionalità, dell'intelligenza, della legge nell'universo ». Ma simile interpretazione è la conseguenza di un errato principio pregiudiziale che « la metafisica di Spinoza sia una proiezione della sua gnoseologia ». L'argomento che l'Höffding adduce a sostegno della sua tesi non è meno errato della tesi stessa. Egli crede di poter scoprire nei procedimenti dialettici di Spinoza il ricorso a due principi di causalità, l'uno ideale, altro elementare (*Das erste Buch der Ethica*), come apparirebbe dal raffronto delle proposizioni I. 15 e I. 28. In realtà la differenza fra il finito e l'infinito basta a dar ragione, senza che sia lecito imputare a Spinoza una mal dissimulata contraddizione, del fatto che i modi finiti, nella concezione spinoziana, non si propagano dalla natura infinita di Dio come i modi infiniti, sebbene non siano determinati da Lui differentemente, sì che Dio può essere considerato causa prossima di questi, ma non di quelli. A mostrare ancor meglio tutto ciò possono essere di sussidio i tre suggestivi saggi del Wolfson, leggermente paradossali, ma pieni di raffronti istruttivi, secondo cui, interpretandosi l'Iddio di Spinoza da un punto di vista non più logico-matematico, bensì teologico-metafisico, si deve concludere che la definizione spinoziana della sostanza s'inquadra perfettamente nelle concezioni medioevali, dalle quali invece si distacca la definizione spinoziana

del modo (*Spinoza's Definition of Substance and Mode; Spinoza on the Unity of Substance: Spinoza on the Simplicity of Substance*: i tre saggi formeranno i capitoli di un libro: *Spinoza the last of the Medievals.* A study of the « Ethica ordine geometrico demonstrata » in the light of a hypothetically constructed « Ethica more scolastico rabbinicoque demonstrata »). Alla dottrina degli attributi e dei modi una discussione speciale è consacrata, nel *Chronicon*, dal Petersdorff (*Spinoza's Unendliche Attribute Gottes*) e dalla Schmitt (*Zur Problematik der Unendlichen Modi*).

Spunti di filosofia religiosa si colgono nei saggi agili e brillanti di Frederick Palmer (*Heretics. saints. and martyrs.* London, Milford, 1926) nei quali sono evocati individualità o gruppi che si profilano, con tratti marcati, nella storia del più esaltato misticismo cristiano: dagli Anabattisti a Gioacchino da Fiore, da Perpetua a Isacco Watts, dal misticismo dell'autore del quarto Vangelo ad Angelo Silesio. Il Palmer tende a offrire una raffigurazione appropriata del contenuto specifico della esperienza mistica, di cui scorge il motto nell'aforisma audace di Silesio: « io so che senza di me, Dio non potrebbe vivere un momento solo ». — A. Seth Pringle-Pattison ha raccolto, accompagnandoli con un rapido saggio biografico, una serie di *Essays in ethics and religion* del compianto suo fratello James, professore per ventisei anni di filosofia morale alla università di Edinburgo. Lo spirito di tutti questi saggi (London, Blackwood. 1926) è tutto in uno sforzo di mostrare l'aderenza perfetta della moralità cristiana, concepita come la moralità del servizio reciproco, ai bisogni e alle leggi dello spirito, che in essa trova la compiuta autorealizzazione. — Uno squisito senso delle esigenze della nuova apologetica religiosa anima i sei saggi sulla religione di Arthur Cluthon Brock, cui il canonico Streeter ha premesso una lusinghiera introduzione (*Essays in Religion.* London, Methuen. 1926). Partendo dal presupposto che il fatto saliente della vita moderna è nell'avvento di una democrazia spirituale, l'A. mostra come le difficoltà presenti della religiosità costituiscono di fatto la sua insigne opportunità e che i reali ostacoli al suo ricostituirsi salutare sono l'adesione cieca e paralizzante a tradizioni superate e la pretesa di un'unità esteriore, che mortifica le vocazioni più sane. Nella sua essenza, la religiosità ha nell'anima moderna l'atmosfera più propizia.

Fin dall'anno scorso noi abbiamo inserito nel nostro Bollettino di filosofia religiosa una rassegna dell'attività culturale del forte nucleo di modernisti che lavorano nella chiesa anglicana. Sia, come volle ai suoi tempi la *Pascendi*, che il modernismo tragga la sua prima origine da preoccupazioni e da intenti strettamente apologetico-speculativi, sia

invece, come ribattè il *Programma* e come noi persistiamo a pensare, che appaia come lo sforzo di conguagliare i metodi della ricostruzione religiosa alle conclusioni sicure della critica storico-letteraria applicata alle fonti del cristianesimo, esso investe e rielabora una quantità di problemi filosofico-religiosi. Qui è dunque opportuno e logico che se ne parli regolarmente. Il convegno annuale della unione dei « Modern Churchmen », di cui « The Modern Churchmann » pubblica gli atti, ce ne offre il destro. Il convegno dell'agosto scorso, come avevamo preannunciato, doveva avere per tema generale di discussioni, questo: *La fede di un ecclesiastico moderno*. Gli atti del convegno (« The Modern Churchman » settembre 1925), con le sue diciannove relazioni, mostrano con quanta libertà e con quale ampiezza un convegno nazionale di ministri cristiani in carica abbia toccato i punti più delicati della controversia spirituale. L'anno precedente Clemente Webb vi aveva parlato della coscienza religiosa alla luce della storia della religione. Questa volta egli non ha figurato fra i relatori. Ma può benissimo esser riguardata come una introduzione ai lavori del convegno la raccolta di « lectures » ch'egli ha pubblicato sotto il titolo della prima: *A century of anglican Theology* (Oxford, Blachwell). C. Webb ha il dono della esposizione lucida e brillante. Il profilo ch'egli traccia dell'organismo della teologia anglicana nel secolo decimonono è vivo e nitido. Egli ne segnala i connotati peculiari nel suo isolamento e nel suo platonismo. Il primo è ormai definitivamente scomparso al contatto trasformatore di tutte le più nutrite correnti della spiritualità contemporanea. Il secondo possiede ancora tutta la sua riconoscibile efficienza. Lo mostrano chiaramente le altre letture del Webb (Moralità e religione: la teologia come scienza della esperienza religiosa): lo mostrano, anche più vittoriosamente, le relazioni del convegno di Oxford. Al quale sembrò conferire un andamento di particolare drammaticità il contraddittorio fra il p. Woodlock S. J. e il Kirsopp Lake dell'Harvard. Il padre gesuita, offrendo così una prova vivente di quale altra atmosfera godano le discussioni religiose in terra britannica, non aveva esitato ad intervenire ad un convegno modernista (pur senza essere rettore, e nè pure professore di università riconosciuta dallo Stato), per portarvi l'espressione delle sue rispettabili preoccupazioni, sulla fragilità delle prove del teismo, ricavate unicamente dalle esigenze e dalle postulazioni della vita cosciente. K. Lake ebbe buon gioco nel rispondere: « L'esperienza religiosa è un dischiudere la porta che immette in un mondo di realtà trascendenti e di valori, la cui consistenza non potrà mai essere infirmata da un qualsiasi empirismo psicologico ». Il p. Woodlock tornò alla carica, impu-

gnando la visione modernistica della evoluzione religiosa e del processo autonormativo ch'essa implica e rimproverando, con particolare acerbità, l'interpretazione simbolistica che il modernismo adotta delle formole di fede, additandovi una mancanza di lealtà. Anche su questi punti gli fu energicamente risposto.

Le relazioni, nel loro organico complesso, costituiscono in pari tempo una enunciazione esauriente della raffigurazione modernistica della religiosità e del fatto cristiano e una delineazione originale e promettente dei problemi centrali della filosofia religiosa. Vi spigoliamo alcune conclusioni più significative.

William M. Pryke (1) era stato incaricato di riferire sul tema: « il modernismo e la vita al di là della morte ». Assolse il suo compito con coraggio e precisione. Non si potrebbe dire, egli premise, che esista un insegnamento specificamente cristiano su quel che accade dopo la morte. La escatologia del Nuovo Testamento è di origine giudaica. Dal canto suo l'intiero schema escatologico accettato dal giudaismo contemporaneo rappresenta sostanzialmente una importazione da fonti persiane e babilonesi. Premesso ciò, un'argomentazione moderna in favore della immortalità non dipenderà più dalla accettazione di queste o quelle interpretazioni di un passo dubbio e di una sentenza ambigua, ma unicamente dalla esistenza di quei valori, che il filosofo definisce assoluti, o, ancor meglio, da una nozione di Dio che renda, a chi l'accetta, impossibile l'ipotesi di una possibile estinzione. In ultima analisi, la fede cristiana nella immortalità deve poggiare sul concetto di Dio inculcato da Gesù Cristo e sulla valutazione della vita che essa implica. Qui pertanto, come in campi paralleli, il compito preliminare del modernista è tratto ad essere, fatalmente, un compito di distruzione. Vi sono credenze morali che l'uomo accetta senza rendersi conto dei suoi presupposti. Ma non è buona tattica chiudere gli occhi alla loro inconsistenza. Molto meglio guardare in faccia la verità e trasferire i valori morali su assise più solide: anche se il transito è richioso, e ad esso ripugna l'istintiva infingardaggine dello spirito. Nell'àmbito del problema accennato, sta di fatto che tradizionalisti e modernisti convengono nel porre il Cristo al centro della vita religiosa. E mentre il modernista si può confessare incerto circa le modalità della risurrezione del Signore, o può giungere ad esitare prima di asserire che « risurrezione »

---

(1) Spentosi, trentanovenne, il 31 gennaio scorso, a Risby. V. in " The Modern Churchman „ del febbraio un necrologio pieno di affetto dettato dal Major, il quale ricorda dello scomparso il bel libro: *Modernism as a Working Faith*.

sia strettamente la parola acconcia ad indicare quel che realmente accadde, non nutre però alcun dubbio sulla realtà del Cristo vivo e presente. Se i critici più radicali sono nel vero, affermando che la fede pasquale scaturiente dalla certezza di un Gesù vivente precedette cronologicamente la credenza nel sepolcro vuoto, in tal caso per i modernisti come per i primitivi discepoli la convinzione intimamente sperimentata di un Cristo presente è di ben più grande importanza che le spiegazioni architettate di tal fede o lo sforzo di raccomandarne la solidità a prove esterne. L'analogo potrà dirsi a proposito della risurrezione dei credenti. « Mentre il modernista ripudia recisamente la grossolana credenza materialistica in un ripristinamento di parti fisiche, ed è incapace di riconoscere un qualsiasi collegamento organico fra la salma deposta nel sepolcro e il corpo spirituale che, a norma dell'annuncio paolino, è il dono di Dio; pur tuttavia nutre, con Paolo e i primi seguaci di Gesù, una incrollabile fiducia nella sopravvivenza della personalità umana, fiducia connessa con la consapevolezza della presenza di un Cristo vivente. Egli scopre prove di tale presenza non solamente nei ricordi pasquali, ma pure nella esistenza del Nuovo Testamento, della chiesa cristiana, della eucaristia, della celebrazione domenicale ».

Se la concezione modernistica della immortalità è così strettamente associata alla esperienza del Cristo vivente, si capisce come il problema della fede nel Cristo sia alla base dell'apologetica cristiana adottata dal modernismo. « Perchè noi crediamo in Gesù Cristo? » è appunto il tema affidato, dal comitato del convegno, al modernista anglicano che possiede probabilmente più profonda competenza nella storia del dogma: il Bethune-Baker. La sua relazione è difatto piena di sentimento e insieme di chiaroveggenza. Ci sia permesso di dire che noi vi abbiamo ritrovato, con compiacimento, metodi di ragionamento e spunti argomentativi ed apologetici, che noi stessi abbiamo ripetutamente formulato. Il cuore della visione cristiana della vita, è, osserva il B. B., nella consegna di salvare la propria vita, attraverso il perderla. E noi crediamo in Gesù, precisamente perchè egli ha enunciato questa paradossale spiegazione del mistero che è in ogni vita cosciente. E poichè la sublimità di quella spiegazione appare tanto più aperta, quanto più si fa la nostra esperienza, la fede nel Cristo esce dalle nostre anime oggi più vigorosa e cogente che mai. « Il fatto che dopo 1900 anni noi cominciamo a comprendere qual genere di rovina minacci la nostra civiltà così detta *cristiana* qualora noi non ci applichiamo a rafforzare e a sviluppare nel suo grembo i fattori cristiani, e che oggi per la prima volta

nella storia umana lo schema ideale di vita che Gesù disegnò comincia a conquistare la sua via solo in virtù dei suoi intrinseci meriti » è una sufficiente garanzia della solidità della nostra fede in Lui. Complementare alla professione del B. B. può considerarsi la relazione del Sorley sull'etica del Regno, nella quale sono poste sagacemente in luce, con motivi che anche noi già da tempo abbiamo invocato, le differenze fra la spiritualità del Vangelo e la prassi dell'ascetismo. Infine va segnalata la relazione del Gardner, tendente ad affrancare gli ecclesiastici modernisti dalla taccia di slealtà, mercè l'appello alle molteplici interpretazioni di cui le formole dogmatiche sono funzionalmente suscettibili.

Anche nel duodecimo convegno annuale dell'agosto scorso il modernismo anglicano, noi possiamo concludere, ha dato eloquente prova della sua vitalità e del suo proselitismo. Al di qua della Manica quei cattolici che provano affini simpatie per il programma che mira al ringiovanimento delle tradizioni confessionali hanno, in questi atti ufficiali, copiosa materia di riflessione. L'anglicanesimo è la denominazione cristiana ufficiale di tutto il mondo parlante inglese. Un avvenire prospero del modernismo anglicano può sortire conseguenze di un'imponenza non facilmente calcolabile. Che cosa faranno i fedeli di Roma per trarre da questa possibilità i vantaggi che può ripromettersene la causa del Vangelo? Coloro fra i cattolici che vivono la vita della cultura religiosa possono scoprire qualcosa nel programma del modernismo anglicano in cui il fermento laico della Riforma ha inserito posizioni, difficilmente conciliabili con l'essenza della economia religiosa che è alle basi della soteriologia cristiana. Il B. B. chiude, ad esempio, la sua relazione con queste parole: « Gesù può essere molto meno considerato oggi come il Salvatore del genere umano, perchè nessuna delle dottrine della caduta dell'uomo e del riscatto, del paradiso e dell'inferno, generalmente valutate come cristiane, appaiono più credibili. Ma le sue idee e i suoi ideali circa i rapporti che debbono sussistere fra uomo e uomo, come condizione indispensabile della società umana, stanno divenendo socialmente operose, come mai furono quando tali dottrine erano più in voga ». Può darsi che il modernismo cattolico, che nutrì ai suoi inizi queste illusioni sulla possibilità di incorporare in una dottrina sociale i principi genuini del Vangelo, e ha avuto agio di scoprire tutta la vacuità del suo sogno, sia meglio in grado invece di comprendere oggi quanto la dottrina della colpa e della redenzione siano necessarie alla economia della funzione storica del messaggio evangelico (1).

(1) Il prossimo convegno dei modernisti anglicani avrà per argomento generale: " problemi pratici degli ecclesiastici moderni „.

Ci sembra del resto che anche i più avvertiti e i più sagaci fra i modernisti anglicani intuiscano ormai la necessità di procedere straordinariamente cautelati nell'istituire la cernita delle concezioni dogmatiche tradizionali su cui la critica ha esercitato più sottilmente il suo processo corrosivo. In recenti numeri dell'« Outlook » J. C. Hardwick (6, 13, 20, 27 febbraio), cercando di definire *The modernist l'osition*, novera le circostanze culturali che rendono ardua, oggi, per il modernismo, una delineazione concreta di un programma dottrinale. « Noi viviamo in tempi, egli osserva, ugualmente inadatti alla costruzione di nuovi sistemi dogmatici, come al mantenimento dei vecchi » (1).

È in ore di questo genere che le esperienze profonde sono infinitamente più preziose e più efficaci delle idee stilizzate.

Ed è per questo che ci sembra di dover far gran conto del *Saggio di una filosofia della salvezza* (Roma, Libreria di Cultura, 1926) nel quale il nostro Lazzarini, non solamente espone una sua personalissima maniera di ricavare dagli orientamenti, religiosamente più « rischiosi », della speculazione moderna un'asseverazione valida del mistero e della salvezza, ma traduce in termini di apologetica cristiana un'esperienza spirituale che può essere suscettibile di larghe applicazioni normative. Sebbene sia agevole riconoscere in queste sue pagine, qualche volta leggermente prolisse ma sempre chiare ed organiche, l'efficacia degli orientamenti sotto il cui stimolo si è venuta svolgendo la riflessione dello scrittore (Kant e Blondel), e, praticamente, l'orma e l'eco di preoccupazione che questi è venuto sorbendo al contatto con esperienze particolarmente familiari a chi redige questa rassegna, non si legge il volume senza riportare l'impressione ravvalorata che il Lazzarini è spirito ricco di penetrazione, la cui opera sarà certamente per riuscire di una non trascurabile efficienza nello sviluppo della cultura filoso-

(1) E poichè siamo a parlare di modernismo, sia lecita una parentesi, che non è del resto intempestiva, in questa rubrica. Quando nel 1008 infieriva più aspra la persecuzione del Santo Ufficio contro il modernismo, l'idealismo nostrano diede man forte all'Inquisizione, definendo il pensiero modernista un pensiero ritardatario. In un fascicolo recente del " Journal of Philosophy „ (aprile 1926) un articolo di G. Boas su *Gentile and the Hegelian Invasion of Italy*, reca a conclusione questo giudizio riassuntivo : " La filosofia del Gentile è una filosofia inconfutabile, se se ne accetta il metodo. Il suo più notevole significato è storico, perchè rappresenta l'apogeo di quella tenerezza per il capriccio, che fu così imponente verso il 1830 „. Seguono nell'articolo americano degli apprezzamenti politici, in rapporto alla utilizzazione *attuale* dell'*attualismo*, che non conviene riportare in un periodico come questo.

fico-religiosa in Italia. Egli stesso riassume e formula ripetutamente il suo assunto: secondo il quale alla radice della gnoseologia moderna, che fa della natura e dello spirito dei puri fenomeni, che non sono posti in essere senza il contributo efficace del soggetto conoscente, sta una postulazione dell'assoluto e del suo mistero di salvezza infinitamente più operosa e più stimolante che quella la quale poteva scaturire dal realismo oggettivistico della speculazione medioevale. Alla quale il Lazzarini rivolge una critica dura e serrata, che non vorremmo però finisse per porlo talora in contraddizione con se stesso. Perchè, mentre, appunto, egli proclama che una delineazione delle esigenze della salvezza è implicita nella speculazione moderna che trae origine dalla critica kantiana, molto più e meglio che non nella ontologia medioevale; m ntre egli afferma ad esempio che nella teleologia conforme al pensiero greco e medioevale il fatto della redenzione è qualcosa di accessorio, di sporadico e di limitato, a cui rimane estranea la natura medesima; d'altro canto, rimprovera alla dimostrazione tradizionale della esistenza di Dio di presupporre nozioni e valori (quello della creazione ad esempio) che travalicano già le possibilità stesse della conoscenza, e cadono quindi nella sede della riflessione teologica, nascente da una esperienza religiosa vissuta. Approfondendo l'esplorazione dei collegamenti fra le realtà mistiche soggiacenti alla speculazione scolastica e le posizioni specificamente religiose alla luce delle quali il Lazzarini rielabora i dati della gnoseologia kantiana, può darsi che egli giunga a vedere meno profondo l'abisso che si apre oggi ai suoi occhi fra la teodicea medioevale e quella che egli preannuncia come la nuova teodicea. Tale approfondimento sarà, evidentemente, la meta delle prossime indagini del Lazzarini. Il quale darà quasi certamente al travaglio spirituale dell'odierna generazione di studiosi, formatasi fra le due aberrazioni del positivismo e dell'immanentismo, uno sbocco salutare il giorno in cui, avendo innestato così sagacemente la realtà della redenzione e quindi l'onere della opzione cristiana sui postulati medesimi della gnoseologia critica, avrà colto l'indole e le proprietà specifiche della salvezza religiosa e disegnato i confini del mistero in cui essa deve, per definizione, realizzarsi.

È, in sostanza, il cammino medesimo che ha percorso in Germania la apologetica e la teologia luterana, sotto l'identico influsso delle due critiche kantiane. Il periodo più interessante di questo cammino è stato appunto testè rievocato, con preoccupazioni persino eccessive dell'aderenza ai testi, da H. Dubois nel tomo quarto delle « Memoires de l'Université de Neuchatel »: *De Kant à Ritschl* (*Un siècle d'histoire de la pensée chrétienne*. Neuchatel, 1925). Dopo avere ampiamente esposto l'attitudine religiosa di Kant e quella di Schleiermacher (segnalando coincidenze ed

opposizioni in una maniera che si avvicina moltissimo, — e la constatazione ne è gradita — a quella adottata da chi scrive queste righe nella sua relazione pubblicata nel fascicolo scorso: *La religione nella vita dello spirito*) il Dubois s'indugia anche a ricordare con una certa ampiezza la filosofia religiosa di G. Hegel, per passare poi subito a delineare le correnti principali che contrassegnano l'evoluzione del pensiero religioso sul terreno classico della teologia protestante in Germania nei primi settant'anni del secolo XIX, da Alessandro Schweizer a Riccardo Rothe, da Augusto Dorner a Giulio Müller. Naturalmente il Dubois si arresta con particolare attenzione alla opera di Federico Strauss e alla scuola di Tubinga del Baur, mostrando quali presupposti teorici soggiacciono alla critica negativa del primo e alla concezione delle origini cristiane patrocinata dal secondo. L'indagine si chiude con una nitida esposizione del pensiero e del metodo del Ritschl, del quale fissa schematicamente i capisaldi. Secondo il Ritschl, com'è noto, sussiste una vera opposizione tra la metafisica e la teologia, tra una visione scientifica dell'universo e una visione religiosa. Solamente le idee particolari rispondono alla realtà, mentre le idee generali, come quella di specie ad esempio, sono pure astrazioni, nozioni soggettive che noi costruiamo nel nostro spirito, fondendo attraverso il ricordo i caratteri comuni di parecchi oggetti. D'altro canto, sempre secondo il Ritschl, che deriva da Kant, nè pure gli oggetti individuali sono da noi conosciuti per se stessi: noi possiamo solamente conoscere i rapporti che essi tradiscono con noi, sottraendosi la cosa in sè ad ogni nostra appercezione. In sede religiosa, simili presupposti si traducono per il Ritschl in un riconoscimento della rivelazione cristiana, come della religione morale per eccellenza, in cui al senso del peccato è contrapposto il concetto dell'esempio salutifero del Cristo. Il Dubois accenna di volo alle deficienze mistiche della religiosità ritschliana, per consacrare le ultime sue frasi alla « religionsgeschichtliche Schule », della quale addita il rappresentante tipico nel Tröltsch. L'esposizione però della sua opera, immaturamente interrotta, è del tutto insufficiente e la critica fattane, troppo sommaria. La « memoria » ad ogni modo è un utile avviamento alla conoscenza delle varie posizioni che l'apologetica religiosa è venuta assumendo nell'àmbito della cultura più profondamente dominata dagli indirizzi della filosofia critica, ed ha pertanto un valore, non solamente storico-erudito, per quei paesi nei quali la speculazione idealistica, giunta più tardi, sta suscitando le analoghe esigenze di una revisione in pieno delle dottrine centrali del male e del riscatto.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

ANTON FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif.* — Paris, Alcan, 1925 [« Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg », fasc. 12], pp. 126, 8 fr.

Il punto di vista da cui si è posto il Fridrichsen, in questo interessante e ben congegnato opuscolo, per studiare il problema del miracolo nel cristianesimo primitivo, potrebbe a un primo esame apparire logico e inoppugnabile. Convinto *a priori* dell'impossibilità in cui noi ci troviamo di fare mai piena luce sull'attività storica del Cristo, sulle sue parole e sulle sue δυνάμεις, egli vorrebbe che la critica si orientasse esclusivamente verso lo studio della tradizione, considerata come la nostra sola fonte d'informazione, prescindendo completamente dalla questione della veridicità o meno del racconto evangelico. Poichè, se è difficile negare qualsiasi legame intimo tra la vita religiosa del cristianesimo primitivo e il Gesù storico, occorre rinunciare per sempre alla pretesa di cogliere tale legame all'infuori della stessa tradizione, espressione della fede e dell'esperienza religiosa delle prime generazioni di convertiti. Non dunque una discussione sull'autenticità e sulla realtà dei miracoli registrati nei Vangeli: la critica della scuola liberale, che si sforza di dare del miracolo una spiegazione naturale, o mitologica o allegorica, e quella della tendenza ortodossa, che costruisce sul piedistallo del miracolo una vera e propria apologetica filosofica in difesa della divinità di Gesù, peccano l'una e l'altra di semplicismo antistorico e vanno risolutamente superate.

« Come i fatti si siano svolti » resta per noi un mistero: limitiamoci a constatare l'impressione che i miracoli hanno prodotto sulle anime dei primi fedeli; il contraccolpo da essi suscitato nelle manifestazioni della vita interna, liturgica e devozionale, delle comunità; in una parola « le idee generali » sull'elemento prodigioso, in quanto « si presentava alla Chiesa come uno degli aspetti del carattere e dell'attività del Cristo Gesù ». A questo piano il Fridrichsen si mantiene rigidamente fedele. Egli esamina il problema sotto un triplice aspetto: I. Come il cristianesimo primitivo ha giudicato i miracoli di Gesù: II. Critica ostile ai miracoli di Gesù nell'ambiente giudeo pagano: III. Il miracolo come problema interno della Chiesa: reazione ad una certa ipertrofia del culto del miracolo e accentuazione dell'importanza della « fede operante attraverso l'amore » (specialmente il cap. XIII della 1ª lettera di Paolo ai Corinzi). E da questo

angolo visuale la trattazione è condotta con innegabile perizia e acutezza critica; l'informazione erudita vi si rivela vasta e sicura, particolarmente influenzata dalle recenti ricerche del Bultmann.

Solo in apparenza tuttavia la posizione ch'egli assume e difende con tanto calore — posizione che non va assolutamente confusa con quella della scuola modernista: tutt'al più si nota qui una forma di modernismo ingenuo e superficiale di tipica marca protestante — può sembrare coerente e giustificabile. Il nocciolo vero della questione non dovrebbe esser tanto di sapere quale influenza abbia esercitato il miracolo sulle coscienze dei primi fedeli, quanto piuttosto di stabilire in che misura la fede delle prime e più ardenti generazioni di convertiti alla Buona Novella abbia pesato nella redazione stessa dei racconti che ci hanno tramandato la testimonianza dei miracoli operati dal Cristo. Il procedimento adottato dal Fridrichsen a proposito della storia della tentazione, giustamente considerata come una concretizzazione polemica della tendenza a limitare il valore del miracolo (cfr. la pericope *Luca*, X, 17-20), potrebbe essere applicato con successo alla maggior parte dei miracoli evangelici. Come pure occorrerebbe tenere il massimo conto del fatto che, nelle più antiche comunità, specialmente paoline, il miracolo ha esercitato una funzione di scarsissima importanza nella raffigurazione della missione salvatrice del Cristo (il famoso passo *II Cor.* V, 16 potrebbe anche essere inteso in questo senso più vasto, come osserva felicemente il Fridrichsen); e che solo più tardi la lussureggiante produzione apocrifa gnostica costrinse la Chiesa a prestare maggiore attenzione all'elemento prodigioso, nell'elaborazione storica della vita di Gesù quale veniva fissandosi attraverso la tradizione.

A. Donini.

Zaccaria Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche.* — Verlag von J.C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen, 1926.

Il volume che abbiamo dinanzi esce dopo dieci anni di studio. Concepito durante la guerra, ha subìto nella sua struttura varie modificazioni, ma il piano fondamentale è rimasto quel che era, poichè il sistema di idee che lo ha generato — e che costituisce il pensiero di una vasta corrente giuridica e teologica, alla quale il Giacometti è aderente — ha avuto delle crisi, ma non ha mai cessato di sussistere, nonostante che in alcuni paesi, come il nostro, in questi ultimi tempi si sia cercato di mutare indirizzo.

Il problema che l'A. vuol documentare è invero uno di quelli che si possono discutere, ma non ignorare. Infatti, comunque si concepisca il rapporto tra Stato e Chiesa, le esigenze separatiste fatalmente nei tempi moderni si fanno sentire e indirettamente si impongono. Ci troviamo dinanzi ad una questione, in cui avvi una partecipazione continua

di giurisprudenza e di teologia nei rispettivi campi del diritto e della politica ecclesiastica. E, se essa un giorno fece parte delle sole dottrine ecclesiastiche, ora si è svolta in sistema di politica statale, e presso molti stati è diritto vigente, sicchè non è assurdo pensare, con il Giacometti, che il separatismo rappresenta il sistema politico - ecclesiastico futuro. Ciò è addimostrato dalla crescente secolarizzazione della Chiesa, dall'ineluttabile dialettica della storia, dalla caduta di quelle condizioni che poterono favorire in passato l'unione di Stato e Chiesa.

L'A. raccoglie in questo volume le fonti che possono occorrere per la storia del diritto separatista vigente presso quei popoli che il separatismo hanno adottato, escludendo pertanto le fonti non propriamente giuridiche, che hanno sì un valore speculativo, ma che non costituiscono legge positiva. Ma questo criterio direttivo non ha impedito al Giacometti di porre accanto alle fonti del diritto statale in materia ecclesiastica dei paesi separatisti i principali documenti canonici coi quali la Chiesa ha reagito ai tentativi dei vari Stati di attuare il separatismo, o meglio ancora di presentare i più significativi atti parlamentari riguardanti il sistema di cui trattasi.

Così, se riguardiamo la parte che il Giacometti ha dato all'Italia nel suo volume, vi vedremo riprodotte non solo le più importanti leggi ecclesiastiche sardo-piemontesi e italiane (legge 1850 abolitiva del foro ecclesiastico privilegiato e del diritto di asilo, legge 1855 sulle corporazioni religiose, legge 1871 detta delle guarentigie), comunicate all'A. dal prof. Arturo Carlo Jemolo tanto benemerito nel campo degli studi giuridico-ecclesiastici, ma anche importantissimi discorsi del conte di Cavour, che il Giacometti giustamente considera come il più grande degli uomini politici assertori di separatismo, tra i quali discorsi sono riportati quelli del marzo 1851 sulla competenza del Governo di ingerirsi nell'insegnamento ecclesiastico, quello del dicembre 1852 sul contratto civile di matrimonio e infine i memorandi discorsi sulla questione romana, pronunciati il 25 e 27 marzo 1861 alla Camera e il 9 aprile dello stesso anno al Senato. A questi sono aggiunti vari altri documenti relativi alle trattative, che il dott. Diomede Pantaleoni condusse nel 1860-61 per conto dello statista piemontese a fine di addivenire ad un accordo con la Santa Sede in ordine alla questione romana e alla politica ecclesiastica in genere, e infine la famosa allocuzione di Pio IX del 18 marzo 1861, riaffermante gli *inalienabili diritti* contro il liberalismo separatista.

Va pertanto fatta ampia lode all'A. per aver dato largo posto all'Italia in un volume, che certo entrerà nel novero di quei libri dai quali non potrà prescindere colui che in avvenire si occuperà di diritto e politica ecclesiastica.

F. Battaglia.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Erodoto in Egitto. — Bisogna riconoscere che da quando il prof. Nicola Festa è stato chiamato ad assumere, con il tradizionale titolo di *custode*, le mansioni di moderatore supremo della vita accademica e dell'attività culturale dell'Arcadia, qualche sintomo di risveglio si è manifestato in seno alla vecchia e ormai fossilizzata istituzione romana: aria più fresca e più sana ha cominciato a circolare per gli austerissimi ambienti del palazzo di piazza S. Carlo al Corso, dove si raccolgono, all'ombra del favor pontificio, gli eredi spirituali dei poeti e dei letterati del circolo di Cristina di Svezia. E tale constatazione appare corroborata da un rapido spoglio delle pubblicazioni che l'accademia ha di recente accolto nel proprio organo ufficiale, secondo l'antico costume: anche qui, nella scelta delle comunicazioni e degli articoli, si nota in chi dirige la preoccupazione costante di imprimere un nuovo indirizzo, di estendere i confini delle ricerche erudite, di svecchiare e di sveltire. Vogliamo segnalare oggi ai nostri lettori uno di questi saggi, che autorizzano a bene sperare per il domani: un rapido ma succoso studio della prof.ssa Caterina Corbellini Fornari intorno al viaggio compiuto in Egitto dal « padre della storia » nel V secolo av. Cr., abbondantemente documentato nel secondo libro delle « Storie » (*Viaggiatori d'altri tempi: Erodoto in Egitto*. Estratto da « L'Arcadia », anno 1926, pp. 15).

Sotto una forma piana e scorrevole, letterariamente fine e vivace, la Corbellini Fornari rivela una perfetta conoscenza non solo della opera erodotea, ma della vasta letteratura critica in argomento apparsa negli anni a noi più vicini. È accertato ormai che Erodoto giunse nella leggendaria terra dei Faraoni, il suggestivo paese che πλεῖστα θωμάσια ἔχει (II, 35), durante il periodo dell'inondazione: al viaggiatore greco l'Egitto si rivelò « quasi un lago calmo e vastissimo cosparso di città e villaggi che emergevano nell'aria limpida sullo sfondo del cielo cristallino, mentre tutta la natura sembrava inalzare un inno di gioia all'inondazione feconda ». Da Canopo, ove con tutta probabilità approdò, Erodoto si recò navigando a Naucrati, il grande centro commerciale da tempo interamente greco, e poi subito a Menfi, la città orientale per eccellenza, dove più ferveva la vita egizia: visitò l'imponente tempio di Hefesto (il dio Ptah) e potè venire a colloquio con i sacerdoti misteriosi e sapienti, gelosi sostenitori e orgogliosi esegeti di un culto antichissimo. Ciò che udì gli parve così importante e meraviglioso (non manca tuttavia nelle sue parole una punta di cauto scetticismo),

che sentì il bisogno di recarsi per una conferma ad Heliopoli, la cui scuola sacerdotale godeva fama di grande erudizione: ebbe le informazioni che desiderava, ma nulla apprese dal culto di Helio, il potente dio Râ, che fu più tardi identificato con Ammone e si impose alla venerazione dell'Egitto intero.

Ed ecco Erodoto a Thebe, tutto fiero di essere stato ammesso nel tempio di Ammone. In realtà la sua descrizione è assai vaga e ci lascia completamente delusi: egli dovette visitare solo una piccolissima parte dell'immenso edificio. Ciò si spiega benissimo — senza ricorrere all'ipotesi estrema di negare la storicità del viaggio all'omerica città « dalle cento porte » — se si pensa che l'ingresso e il libero accesso nei templi egiziani, difficile alla maggior parte della popolazione locale, doveva riuscire più che arduo ad uno straniero, specialmente nell'interno, là ove l'elemento greco era ben più scarso che nelle città del Delta. Infatti al ritorno dall'alto Egitto, durante un breve soggiorno a Sais, Erodoto potè invece assistere nel santuario di Athena (la dea Neith) allo spiegamento dei misteri di Osiride in tutta la solennità e lo splendore della liturgia: e si sentì pieno di orgoglio per così grande privilegio. « Mentre nelle città del Delta la pomposità solenne del culto e la esteriorità dei riti nascondevano l'intima decadenza, in Thebe si conservava con tenace gelosia la face millenaria della religione egiziana e si cercava di precludere la via all'intromettersi di qualsiasi elemento straniero ».

a. d.

Basilide. — Nata da una esercitazione accademica nella scuola del prof. Bolland a Leida, questa dissertazione dottorale consacrata allo gnostico Basilide da P. Hendrix (*De alexandrijsche Heresiarch Basilides.* Ein Bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis. Amsterdam - Paris, 1926) ci appare, a quanto possiamo giudicarne, un modello di diligenza e di correttezza così nella indagine come nella esposizione. Nulla è sfuggito di quanto aveva attinenza col suo argomento, all'autore, così nel dominio delle fonti come in quello della letteratura. Un capitolo introduttivo vuol dare una delineazione sommaria dei problemi agitati dalla gnosi e delle prime sue manifestazioni sistematiche. Se non ci inganniamo, abbiamo la impressione che l'autore, sulle orme del Bousset, assegni una prominenza esagerata agli ofiti nelle prime concrete specificazioni del movimento gnostico. Quindi l'autore dipinge a grandi linee l'ambiente intellettuale alessandrino, segnalando le correnti sincretistiche che dovevano preparare la via alla speculazione basilidiana e valentiniana. Il capitolo centrale della dissertazione, quello dedicato appunto a Basilide, è una rassegna esauriente così dei frammenti superstiti dello gnostico, sagacemente illustrati, come delle testimonianze patristiche che lo riguardano. L'Hendrix dà molto peso ai ragguagli dei *Philosophumena* ippolitiani, rigettando la tesi del Salmon sul carattere spurio delle sue fonti.

Ad Isidoro l'autore ha dedicato una trattazione a parte, riproducendo e traducendo i suoi frammenti (a Str. III, 1, 2 legge ἀπέχου, come abbiamo letto anche noi in *Frammenti gnostici*, pag. 69). Sobria, fin troppo, la delineazione della propagazione e della sopravvivenza delle idee basilidiane. Quattro acute appendici studiano il concetto di δημιουργός nel sistema, i precedenti della figura ofitica di Jaldabaoth nella nozione di Saturno, spirito planetario, la celebrazione dell' Epifania tra i basilidiani, il giudizio di Ippolito sull'aristotelismo di Basilide. I precisi riferimenti bibliografici sono la documentazione della scrupolosa coscienziosità di questo lavoro.

e. b.

La Summa tascabile. — A cura del collegio dei domenicani della provincia di Tolosa, che è ricca di così insigni memorie della storia originaria dell'ordine, si è iniziata, presso l'editore Blot di Parigi, una nuova edizione della *Summa Theologica* di san Tommaso, che, a giudicare dal primo volume testè apparso, promette di riuscire per purezza di testo, per comodità di formato, per tenuità di prezzo, fra le migliori esistenti. La *Summa* intiera sarà data in sei volumi. Questo primo (pp. 1408) comprende la prima parte. Il testo curato è riuscito fedele a quello della edizione leoniana, con qualche lieve miglioramento qua e là. Così ad esempio alla q. V, a. 4, ad 1^{um}, dove tutte le edizioni, la leoniana compresa, danno « sensus ratio quaedam est », qui è corretto, come il contesto nitidamente esige, con « sensus proportio quaedam est ». Alla q. XLVII, mentre quasi tutte le edizioni danno tre soli articoli, l'edizione nuova ne dà quattro, a norma del codice cassinese 138, restituendo al suo posto quell'articolo terzo « de earum (rerum) ordine » che anche l'edizione leoniana aveva collocato in nota e la cui genuinità è comprovata dal rimando esplicito della questione successiva. Molto curata ci appare in questa edizione la interpunzione, che è ed è stata sempre la *crux* del testo tomistico. La distribuzione delle varie parti delle questioni è curata in modo pratico e perspicuo. Opportunamente, come preambolo all'edizione, il Pègues ha riprodotto qui da *Xenia thomistica*, editi in occasione del VI centenario della canonizzazione, un saggio sottile sulla sagacia della distribuzione in articoli della speculazione dell'Angelico.

e. b.

Una enciclopedia sul gesuitismo. La letteratura antigesuitica si è accresciuta di un numero veramente cospicuo. Il più cospicuo anzi e il più conclusivo di quanti non ve ne siano stati annoverati finora, se dobbiamo prendere alla lettera alcuni incisi, leggermente presuntuosi, della prefazione, che apre l'imponente pubblicazione. Si tratta, nientemeno, di una vera e propria enciclopedia intorno alla Compagnia di Gesù, che il conte Paolo von Hoensbroech era venuto laboriosamente

allestendo nell'ultimo sessennio della sua vita (egli morì nell'agosto 1923) e il cui primo volume vede ora postumo la luce (*Der Jesuitenorden.* Eine Enzyklopädie aus den Quellen zusammengestellt und bearbeitet v. Graf Paul von Hoensbroech. I Band, A-J. Bern und Leipzig, P. Haupt, 1926, pp. 816). E' noto come, dopo essere stato membro della compagnia di Gesù per quattordici anni, il v. Hoensbroech ne uscì rumorosamente e ingaggiò una campagna antigesuitica, che non doveva essere spezzata nè pur dalla morte, perchè questo massiccio volume è ancora la sua protesta e il suo attacco d'oltre tomba. Nella prefazione, dettata poche settimane prima della morte, l'autore confessa lo spunto polemico del suo lavoro: fu in occasione della proposta presentata al governo germanico dal partito del Centro nel 1917, perchè fosse revocata la legge del 1872 contro i gesuiti, che il v. H. fu invitato a raccogliere e divulgare del materiale informativo intorno alla Compagnia. Gli si chiedeva « eine kurze Zusammenstellung »: ne è venuta una grossa enciclopedia. Egli non se ne rammaricava, si lusingava anzi pensando che, insieme col suo precedente lavoro *Quattordici anni gesuita*, questa enciclopedia « doveva costituire la più ampia e la più veritiera trattazione, dato il continuo riferimento alle fonti, che esistesse intorno all'ordine gesuitico, al suo spirito, alla sua attività, al suo metodo di lavoro ». Nessuno potrà contestare al v. H. l'ampiezza della informazione, la copia sicura delle testimonianze, la correttezza delle citazioni. La stessa maniera nella quale lo scrittore ha prescelto di stendere il suo lavoro, mostra come egli ha avuto di mira una documentazione serrata ed oggettiva che, attingendo da amici e da avversari, dia una raffigurazione esauriente della posizione ufficiale del gesuitismo intorno alle nozioni cardinali della spiritualità religiosa, della cultura morale, della dogmatica, più genericamente intorno ai fatti essenziali dello sviluppo civile europeo negli ultimi quattro secoli. La determinazione delle voci è stata fatta con larghezza e sagacia, sì che veramente si ha fin da questo primo volume la impressione che nulla possa mancare alla curiosità di chi voglia conoscere, *intus et in cute*, le gesta della compagnia, che ha guadagnato nel cattolicismo così strapotente potere.

In una della sue *Provinciali*, la settima, Pascal fa dire al suo interlocutore, un gesuita: « sachez que ce que nos Pères ont imprimé eux-mêmes, et avec l'approbation de nos supérieurs, n'est ni mauvais, ni dangereux à publier ». Il von Hoensbroech avrebbe potuto registrare l'aforisma nella sua prefazione. Sebbene egli lo abbia applicato con maggior larghezza di Pascal stesso, il quale, nella nona provinciale, avendo appreso « sur ce qui regarde la chastité... les questions les plus extraordinaires et les plus brutales, qu'on puisse s'imaginer » non volle offrir la benchè minima citazione al suo corrispondente, per non dare l'occasione « de cette lecture à ceux qui n'y chercheraient que leur divertissement ». Nessuno andrà a cercare il proprio

» divertissement » in una enciclopedia: ma bisogna riconoscere che il v. H. ha qui registrato un numero sufficiente di pagine di morale gesuitica, perchè se ne abbia una concezione adeguata. La concezione che applica alla compagnia dei gesuiti « in seiner Ganzheit betrachtet » la definizione paolina: « das Geheimnis der Bosheit ».

e. b.

La morte di Karl Holl. — Il 24 maggio scorso si è spento a Berlino, sessantenne, uno dei maestri più insigni della storia del cristianesimo in Germania, Karl Holl. Nato a Tubinga, era stato, ventottenne, chiamato a Berlino a collaborare al grande *Corpus* degli scrittori cristiani greci dei primi tre secoli. Dal 1906 egli era titolare di una delle due cattedre di ordinario di storia della chiesa all'Università di Berlino. Come ha ben detto il von Harnack nella commemorazione tenuta di lui alla facoltà teologica berlinese il 12 giugno scorso, Karl Holl era storico della chiesa nel più ampio significato del vocabolo, non solamente perchè egli era a casa sua in ogni periodo della sua disciplina, ma sopra tutto perchè fondeva nella sua persona le migliori e più varie attitudini. Ma è anche vero, come il Lietzmann riconosceva nelle parole pronunciate dinanzi alla salma dello scomparso, che in Holl il teologo predominava nettamente sul critico e sul filologo. Dimodochè se l'edizione di Epifanio rimane come documento della sua perizia paleografica; se le sue indagini su *Die Vorstellung vom Märtyrer und der Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung* e su *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens* stanno ad attestare la sua padronanza del materiale agiografico antico; la sua densa ricerca su *Urchristentum und Religionsgeschichte* e sopra tutto le sue profonde indagini sui motivi centrali e le ripercussioni teologiche dell'esperienza religiosa di Lutero, dimostrano come Karl Holl sentisse vivamente il collegamento fra le ricerche storico-religiose e quei tremendi problemi della spiritualità etica e religiosa che la tradizione cristiana ha inoculato in ogni anima cosciente. Per questo, sebbene sull'altra sponda, vale anche per noi il monito e l'esempio ch'egli ha lasciato. *Mortuus, docet vivos!* (v. *Karl Holl†*. Zwei Gedächtnisreden, von A. von Harnack und H. Lietzmann. Bonn, Marcus und Weber, 1926).

e. b.

Tempo secondo. — Chiediamo venia ai nostri lettori se per la seconda volta, da che *Ricerche Religiose* sono entrate nel loro nuovo anno di vita, dobbiamo occuparci di quell'ineffabile individuo che risponde al nome di Carmelo Ottaviano. Il quale, nonostante il nostro disinteressato consiglio (cfr. II, 1, pag. 89), non vuol darsela assolutamente

per inteso di mantenere il silenzio su certi argomenti scabrosi: e continua a blaterar scempiaggini sulle colonne di rivistucole, cui fa evidentemente difetto ogni altra forma di collaborazione umoristica. E con ciò non vogliamo alludere all'articolessa apparsa nel numero 7-8, 20 Aprile - 5 Maggio 1926, del neo-quindicinale torinese *Il Davide*: perchè, in questo caso, non sapremmo neppure con certezza dove andrebbero a parare i nostri colpi (arma terribile, la critica testuale!) e sinceramente ci rincrescerebbe di trovarci all'improvviso impegnati in una partita d'armi con chi non ha neppure la possibilità di scendere sul terreno. Alludiamo piuttosto alla letterina che il signor Carmelo ha creduto opportuno inviare al direttore di un certo settimanale *Conscientia* (anno V, n. 30, 24 Luglio 1926), a rincalzo di uno dei soliti volgari attacchi antibuonaiutiani, attraverso i quali il direttore di cui sopra spera farsi (è la parola) un nome e accattivarsi la benevolenza dei suoi, chiamiamoli così, . . . mecenati.

Poichè dunque il signor Carmelo afferma, non solo di non aver *mai* partecipato alla scuola di Buonaiuti — e di ciò siamo convinti noi per primi: anzi gli siamo profondamente grati di tale pubblica dichiarazione, che ci libera da un penoso incubo — ma anche di esser venuto a conoscenza del pensiero di Buonaiuti soltanto nel Marzo 1925 e di esser subito fuggito inorridito, perchè tale pensiero era stato « sconfessato dall'infallibile giudizio del Pontefice », non deve apparir superflua questa domanda. A qual mai Carmelo Ottaviano vanno attribuite le novantacinque pagine del profilo su *La visione cristiana di Ernesto Buonaiuti* (Foligno, Franco Campitelli editore, 1924, L. 7), scritte nel Maggio e pubblicate nel Giugno 1924, quando già da tempo era intervenuto « l'infallibile giudizio del Pontefice »?

Il caso è veramente degno del maggior interesse: tanto più che tale libretto, come osservammo l'altra volta, non è stato ancora ritirato dal commercio. E s'aggiunge uno squisito fatto personale. Noi vogliamo sapere, per umani motivi di riconoscenza, a chi aggiudicare una volta per sempre la paternità di quella famosa espressione, « falange di nobili pensatori », che si legge a pag. 11 del sopra citato *Profilo* a proposito degli allievi di Buonaiuti: espressione che destò allora il nostro irresistibile buon umore, quasi quanto le attuali coerentissime insolenze.

Per ora ci sembra che basti. Sentiamo dire che negli stessi ambienti ai quali, per realizzare il proprio sogno, è oggi convolato, il signor Carmelo viene comunemente giudicato come si merita. E non vogliamo infierire.

a. d.

RASSEGNA DI RIVISTE

Antonianum. Roma, fasc. II. — *De indole anselmiana theodiceae S. Bonaventurae* (p. Z. van de Woestyne, cont. e fine). Termina l'esame della teodicea. Il santo segue, se non sempre la lettera, costantemente lo spirito di Anselmo, del quale ha il metodo e lo scopo; non è stato un filosofo, perchè non ha costituito un vero e proprio sistema (come del resto nessuno fino a S. Tommaso), ma piuttosto un teologo. — *De vita et operibus Petri Galatini O. F. M. scientiarum biblicarum cultoris (c. 1460-1540)* (p. A. Kleinhans; cont.). È l'autore del *De arcanis catholicae veritatis* e di molte opere esegetiche; nato a Galatina, visse a Roma ove coltivò le lingue orientali e fu in relazione con molte personalità laiche e religiose. Al Vaticano si conservano mss. tutte le sue opere, delle quali poche furono stampate. — *Notae criticae ad initia unionis Chaldaeorum (a. 1551-1629)* (p. L. Lemmens). Ritorna su un argomento già trattato (vedi « Arch. Franciscanum » fasc. I, 1926) intendendo correggere altri errori diffusi nei libri su quèsto argomento (anche nel Kirchenlexikon del Wetzer-Welte). Elenco dei patriarchi caldei uniti e dei nestoriani. — *De jure vigenti circa ritus sinenses* (p. C. Jarre). Esamina la situazione giuridica del rito in Cina dalla costituzione *Ex quo singulari* di Benedetto XIV (1742) in poi. — **Miscellanea.** *De confessionali Martini Bordet O. F. M. Maioricensis, auctoris ignoti saec. XV* (p. L. Oliger). Da un codice esistente a Monaco. Contiene, tra l'altro, anche l'acrostico *Saligia* con cui si ricordano i sette peccati capitali, noto dalla prima metà del secolo XIII. — **Chronica.** *Conspectus bibltographicus: Vetus Testamentum* (p. A. Kleinhans).

Archivum franciscanum historicum. Quaracchi, anno XIX, 1926, fasc. 3. — I. **Discussiones.** *Essai sur la chronologie de s. Bonaventure* (p. Glorieux). Nonostante l'abbondanza dei documenti non erano finora certi nè la cronologia della vita del santo dopo il 1257, nè i suoi itinerari. L'autore, dopo aver esposto il proprio metodo, forma quattro tabelle, corredandole di minuziose discussioni: I. le date accertate finora; II. i sermoni fatti di primavera; III. quelli fatti d'inverno; IV. tabella cronologica definitiva. — *The venerable Thomas Cort O. F. M. An identification.* Identificazione minuta di un frate morto nel 1537 a Londra per la fede. — II. **Documenta.** *De vitis sanctorum fratrum minorum prov. Saxoniae.* Fine. — *Docum. intorno alla b. Cecilia Coppoli clarissa* (1426-1500) (p. A. Fantozzi). La beata è nata e vissuta a lungo a Foligno, ove si fece monaca verso il 1425; fu badessa a Foligno, Perugia,

Urbino. — *La predicazione del b. Bernardino da Feltre in Reggio Emilia* (can. G. Saccani). Pubblica 23 lettere del carteggio tra Anziani ed il beato, dal 1484 al 1494. — III. **Codicographia**. *Manipulus pontificiorum diplomatum in conventualium defensionem collectus* (p. B. Bughetti). I diplomi sono raccolti in due codici fiorentini. — *Bibliografia - Miscellanea*: su Giovanni di San Paolo card. di Sabina; se Nicola de Romanis fu il primo card. dell'ordine; se S. Bonaventura studiò ad Oxford; la somma di Alessandro di Hales a Barcellona e Pisa nel sec. XIII; una lettera di S. Bonaventura del 1263 sui rapporti dell'ordine con le Clarisse; il p. Bernardo Caimi di Milano predicatore della crociata (1480-81).

Bilychnis. Rivista mensile di studi religiosi. Roma, anno XV, 1926, fasc. I. — *La scolastica dinanzi allo spirito moderno* (I. Evola). Esamina il ritorno attuale alla scolastica seguendo il Rougier e divide la trattazione nei seguenti punti: 1° la necessità della scolastica; 2° i presupposti del tomismo; 3° la distinzione reale tra essenza ed esistenza; 4° la pseudo-giustificazione tomistica del dogma; 5° il dilemma e lo scacco della scolastica; 6° l'evoluzione criteriologica; 7° il neoaristotelismo ed il problema di essenza ed esistenza nella filosofia moderna. Dissente negli ultimi due punti dal Rougier: la speculazione moderna porta al neoaristotelismo. — *Risalendo alle sorgenti: l'avvenire sec. l'insegnamento di Gesù nei sinottici* (G. Luzzi). Riguarda la resurrezione, da Gesù predicata come fatto universale, continuo e successivo; lo stato intermedio tra morte e retribuzione (concetto estraneo alla predicaz. di Gesù); i destini finali (ha Cristo parlato di eternità delle pene, ed è questa ammissibile?) — *Note e commenti*: analisi del Iacobsen, *Les manes*; Lutero musicista. — *Cronache*: La politica dei cattolici in Italia e Germania. — *Rassegne* d'etica (Ferro) e sull'ebraismo (Ohlsen). — *Rivista delle riviste* inglesi, americane e di studi paleotestamentari. — *Recensioni. Bollettino bibliografico* (al dicembre 1925).

La Critica. Napoli 1926, fasc. 2. — *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento* (B. Croce). Secondo studio, sull'arcivescovo di Taranto, singolare tipo di epicureo e di illuminista; nel campo religioso fu molto tollerante e propenso forse al giansenismo.

Historische Zeitschrift. München, vol 133, fasc. 3. — *Der Problem der Renaissance in Byzanz* (A. Heisenberg). La rinascenza bisantina medioevale non può venir paragonata a quella italiana perchè non ha, come questa, prodotto un generale rinnovellamento; non deriva nè dalla risurrezione dell'ellenismo, nè dalla lotta tra stato e chiesa, fattore importantissimo della rinascita italiana, che mancò del tutto a Bisanzio, ove contro il saldo organismo statale e chiesastico non avvennero mai

tentativi pericolosi. La forma predomina enormemente nella religiosità bisantina, a scapito dell'individualismo mistico, cui non supplisce l ascetismo, che ebbe valore religioso più limitato di quel che si crede.

Memorie Domenicane. Firenze 1926, fasc. 2. — *La filosofia di S. Caterina da Siena* (p. R. Fei). Breve e letterario. — *I Domenicani a Fano* (R. Elia). Vi si stabilirono tra il 1231 ed il 1240, e vi eressero nel XIV secolo una chiesa, che venne rifatta nel settecento. Ebbero tra loro il famoso giurista Martino del Cassero (morto nel 1297) e furono sempre molto stimati nella città. — *Fra Tommaso Stella predicatore e vescovo domenicano e Gerolamo Muzio* (mons. P. Paschini). Lo Stella, buon predicatore, noto per le confutazioni pubbliche dell'eresia luterana, fu vescovo prima di Salpi, poi di Lavello (Bari); predicò in molte città dell'Italia settentrionale e specialmente a Trento, durante il concilio, ed a Bologna; seguì al Vergerio nella sede di Capodistria nel 1549. — *Il card. Desiderato Mercier* (p. R. Fei). — *Conosciamo meglio il Cristianesimo!* (p. A. Zacchi). — *Il primo conclave di S. R. Chiesa ed il convento di S. Domenico d'Arezzo* (p. R. Diaccini). L'argomento è stato già trattato dallo stesso autore nel numero precedente; poco vi aggiunge. — *I libri corali di S. M. Madd. di Valdipietra* (p. T. Alfonsi). Sono al Museo Civico di Bologna e provano questo Convento esser stato domenicano. — *Bibliografia e notizie domenicane.*

Mercure de France. Paris, anno 37, 1926, marzo. — *La crèche de Bétléhem* (D. Massé). Studio alquanto confuso relativo all'ipotesi che il racconto della nascita di Cristo a Betlehem sia una finzione giuridica degli evangelisti, oltre che un episodio di carattere astrologico.

Nuova Rivista Storica. Milano, anno X, 1926, fasc. 1. — *Figure rappresentative della Rinascenza carolingia* (L. Ventura. Da un libro in preparazione « L'ideale etico-educativo della Rinascenza Carolingia »). Biografie, con breve riassunto delle idee filosofiche e teologiche, di Paolino d'Aquileia, Paolo Diacono, Alcuino, Smaragdo, Rabano Mauro, sul quale l'A. s'indugia più a lungo, esponendo anche la contesa intorno alla predestinazione sorta a causa dell'atteggiamento di Godescalco.

Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, Anuo VI, 1926, fasc. 1. — *L'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier* (A. Causse). Il salterio è un *thesaurus* della poesia cultuale lirica d'Israele, dalle forme più primitive in poi. L'a. si sforza di rintracciare in esso gli avanzi della lirica antichissima; poi di distinguere nei principali salmi i temi primitivi. Distingue i temi di lamentazione individuale (con accenni a pratiche magiche di terapeutica); i temi di invocazione della maledizione e della benedizione divina; gli

oracoli ecc.: dopo l'VIII secolo alle formole collettive si sostituiscono quelle individuali. — *La victoire sur le doute chez Sören Kierkegaard* (E. Geismar). Per l'essere vivente ed attivo l'eternità è ciò che deve ancora realizzarsi per mezzo dell'azione; la fede è una azione, *un atto di audacia*; il suo contrario è il calcolo del tornaconto individuale ed immediato. Il K. è antihegeliano e sostiene: che la nonoscenza di Dio per via speculativa è impossibile; è inutile lo studio della storia come norma dell'azione etica; la speculazione ha falsato il cristianesimo che non è più quello del Nuovo Testamento; la chiesa attuale manca di eroismo e vuol guarire il dubbio con l'apologetica. — *Studi critici*: su un libro del Wautier: Ruysbrœck l'Admirable. — *Vient de paraître*: un libro dello Hering su *Phénomenologie et Philosophie religieuse*. - *Recensioni.*

Revue de théologie et de philosophie. Lausanne, anno LVIII, 1926, fasc. 1. — *L'esprit du protestantisme* (Ph. Bridel). Analisi in cui si parla dei diversi punti di vista del protestantesimo, che falsamente si intende come soggettivismo. — *Quelques aspects de la pensée protestante* (A. Reimond). Se il pensiero protestante manca di dogmatica ufficiale, tuttavia non difetta di orientamento comune; suo scopo è quello di portare nel campo religioso lo spiritualismo della filosofia moderna, senza rigettare ciò che la tradizione ha acquisito. — **Revue générale**: *La mêlée thomiste en 1925* (P. Jaccard). Chiara esposizione della reviviscenza tomistica in un mondo spirituale come quello odierno, che è la negazione stessa dei suoi principi fondamentali. Parla: dell'offensiva tomista; della tesi del Maritain; dell'antitesi del Rougier; della sintesi del Gilson; dell'offensiva antitomista del Lasserre. — *Analyses*: si parla di una storia del pensiero protest. nel sec. XIX; della bibbia tedesca in Svizzera; del Monod.

Revue Historique. Paris, 1926, fasc. 1. — *L'autonomie administrative de l'épiscopat français à la fin de l'Ancien régime* (L. Lévy-Schneider). Non era stata notata finora la notevole autonomia di cui l'episcopato francese godeva nel secolo XVIII rispetto a Roma (« la pape a ses droits, nous avons les nôtres ») e rispetto al potere regale, che su di esso è quasi nullo. L'autore propone di chiamarlo « gallicanismo episcopale » distinguendolo da quello dottrinale cui i prelati non aderivano, perchè quanto alla dottrina erano ultramontani. L'autonomia si inizia con Luigi XV e termina solo col 1830. — *L'énigme de Sigier* (S. Reinach). L'enigma riguarda la morte di Sigieri e la relazione di questi con Dante. Egli non sarebbe morto nell' internamento nella Curiá romana (Mandonnet); ma sarebbe perito ad Orvieto, ucciso nel 1284 circa mentre girava l' Italia per vivere con l' insegnamento, dopo aver dovuto lasciare Parigi per le persecuzioni del vescovo Stefano Tempier. Dante non può averlo conosciuto a Parigi, perchè Sigieri ne era partito sin dal 1277; ne sentì forse l' insegnamento in Italia ed ebbe grande affetto per il maestro.

Rivista di filologia e d'istruzione classica. Torino, N. S., anno IV, 1926, marzo. — *Per la tradizione dell'Apologetico di Tertulliano* (A. Mancini). Cenno paleografico su un nuovo codice di Lucca.

Rivista Storica Benedettina. Roma, anno XVII, 1926, fasc. 1. — *Un grande scomparso: mons. E. Janssens* (G. Ferrari). — *Un centro di vita spirituale in Sassonia nel sec. XIII* (G. Medici). È il cenobio di benedettine di Helfta, passato poi ad Eisleben, e cessato nella guerra dei contadini (1525). Produsse due opere mistiche, le rivelazioni di S. Matilde e di S. Geltrude. — *Episodi di vita monastica a Bologna nei sec. XIII e XIV* (O. Montenovesi). Da due documenti di Roma: la cessione di un convento benedettino agli agostiniani e l'entrata di una pia donna come conversa in un convento di frati. — *Sancta Maria de Strato, casale e badia del Molise* (V. E. Gasdia; in continuazione). Studio artistico ed archeologico d'un interessante documento. — *Il Planctus beatae Mariae, operetta falsamente a S. Benardo* (A. Chiari). Introduzione di critica diplomatica all'edizione dell'operetta su testo latino ricostruito su 12 codd. fiorentini, e di un un volgarizzamento trecentesco. — *Letteratura e cronaca letteraria. Cronaca dell'ordine.*

e. d. th.

Classical Philology. Vol. XX, 1925.

P. B. Norton, *The Vita S. Chrysostomi by Georgius Alexandrinus*, p. 69 ss.

H. J. Rose, *The bride of Hades*, p. 238.

Roland G. Kent, *The Oscan Curse of Vibia*, p. 243.

Clayton M. Hall, *Ariadne and High Mass: Catullus*, 64, 104.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Series, v. XX (1924, pubbl. 1925).

N. J. Majumdar, *A list of Kharosth inscriptions.*

Bimara Charan Law, *The Asmakas or Assakas in ancient India.*

A. H. Harley, *A manual of Sufism* (Il Futuhat di Zakariya' al-'Ansari - testo e commento).

J. H. Hutton, *Some carved stones in the Dayang valley, Sibsaga.*

Lily Strickland-Anderson, *Some notes on the customs of the Khasi People of Assam.*

4 articoli di D. N. Majumdar sugli *Hos di Kolhan.*

Hem Chandra Das Gupta, *A few types of sedentary games prevailing in the Central Provinces.*

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Supplement to Second Series, v. 1 (1923-1924).

Genchi Kato, *A study of the development of Religious ideas among the Japanese People as illustrated by Japanese Phallicism*, p. 22, tav. 44.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)